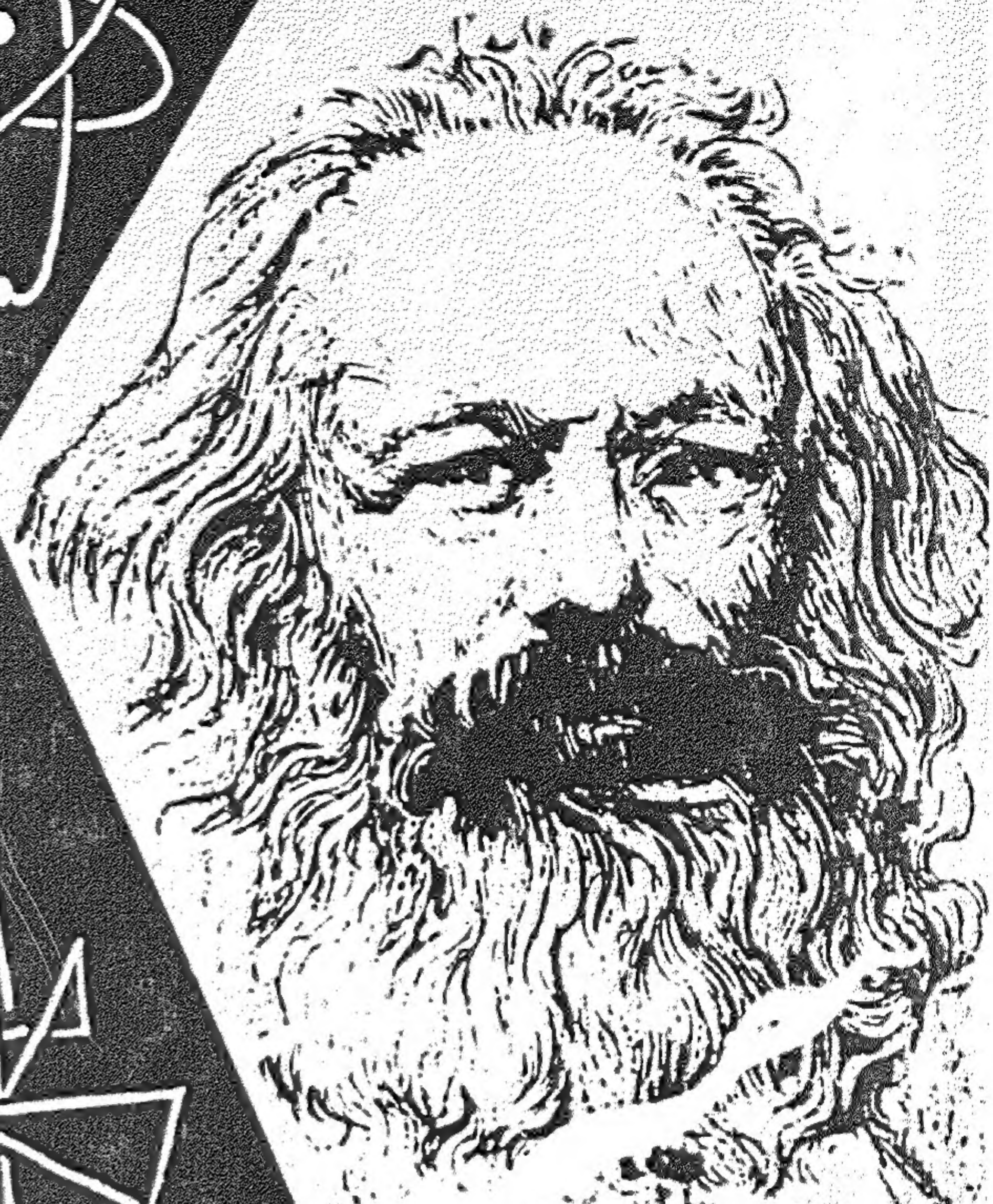
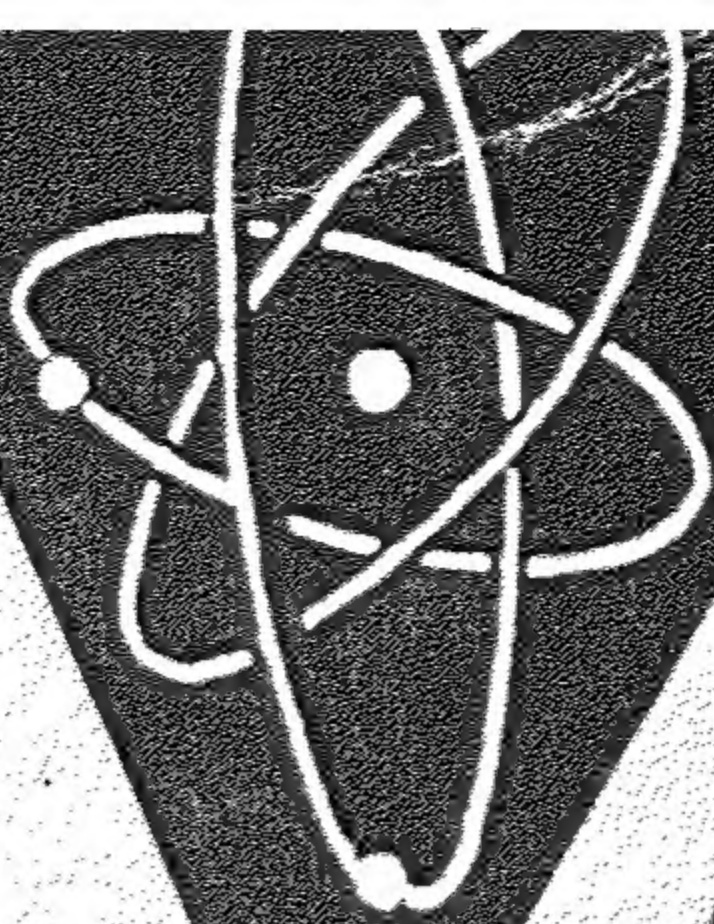
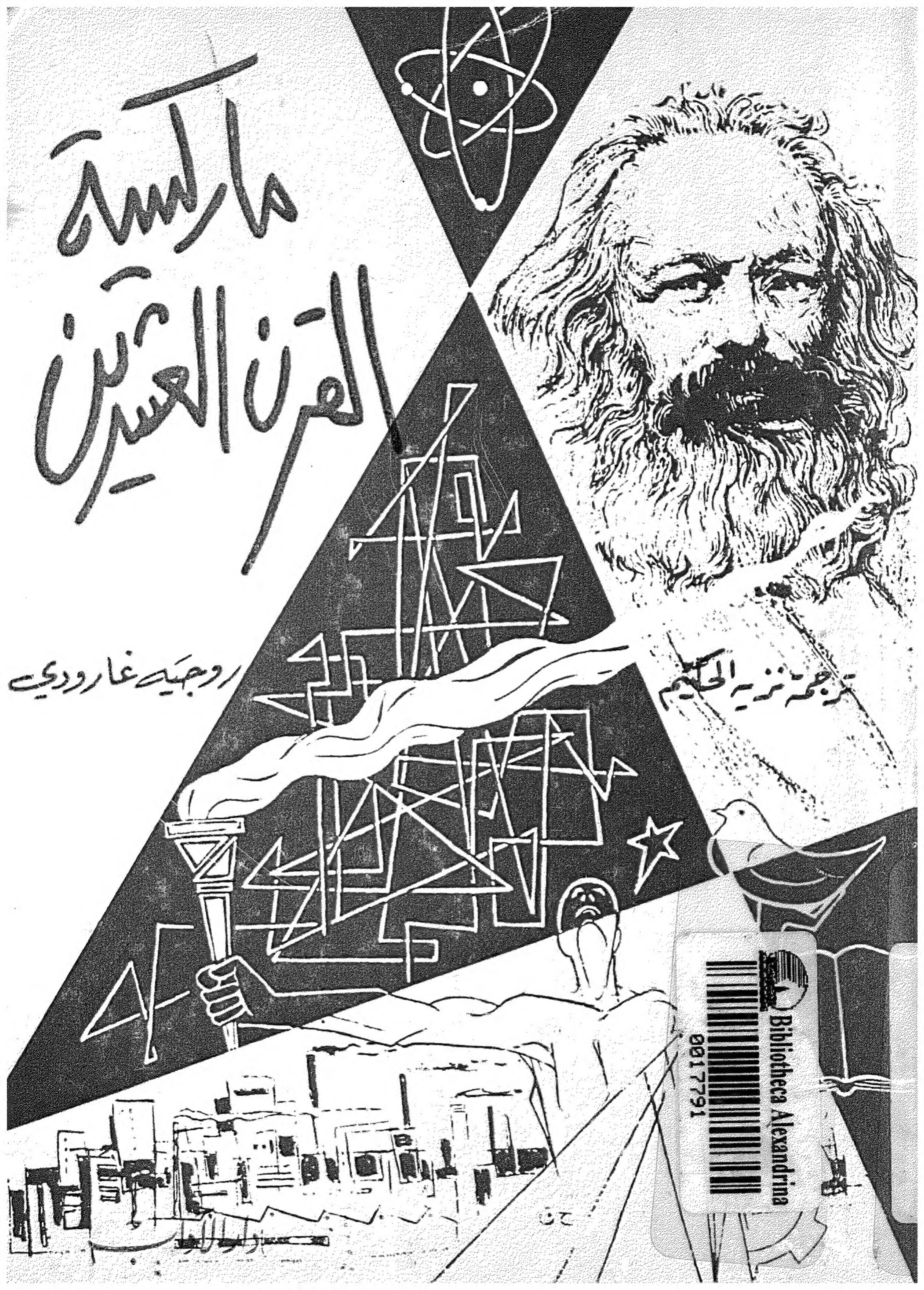


ماركس القرن العشرين



روحية غارودي

ترجمة نزيه الحكيم



مَارَكِيَّةُ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ

روحيه غارودي

ماركسيه القرن العشرين

تعريب
نزيه الحكيم

منشورات دار الآداب - بيروت

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الخامسة

بيروت ، كانون الثاني (يناير) ١٩٨٣

مُصْطَلَحُ الْكِتَابِ

هذا الكتاب لم يكن في حاجة إلى تثبيتٍ بالمصطلحات العربية المستخدمة فيه مع ما يقابلها في الأصل الفرنسي ، لأن أكثر هذه الألفاظ أصبح مألوفاً في كتب الفلسفة المدرسية وغير المدرسية . ولكن الواقع هو أن الفلسفة ليست ميدان اهتمامي الرئيسي ؛ فإذا أثار عني بترجمة هذا الكتاب على رغم طابعه الفلسفي فلأني - وراء ما يقترحه من أساس نظري لتطوير الفكر الماركسي - أرى احتمالات تطبيقية ضخمة النتائج على الصعيد العملي والسياسي ، بعضها قد لا يقصد بلوغه المؤلف نفسه ، وسأحاول الإشارة إليها فيما بعد على هامش هذه الترجمة . وبسبب تلك الاحتمالات نفسها أرى من الفائدة أن ينتشر هذا الكتاب على أوسع مدى ممكن ، وبالذات بين أولئك القراء الذين يلتقون معي في الاهتمام بالتطبيقات العملية (اهتماماً بمستقبلهم كبشر وكمواطنين) دون أن تكون الفلسفة مادة رئيسية في مطالعاتهم . فكان لا بد من التواضع مع هؤلاء القراء على « معجم صغير » يضم تلك المصطلحات ، سواء في مجال الفلسفة أو اللاهوت أو العلوم الحديثة ، مع القدر الأدنى الضروري من الشرح ، ويضم معها ما اضطررت إلى اقتراحه من ألفاظ جديدة تقريباً أو ترجمة ، ومن قياس جديد يحمل لُفَتَنَا أكثر مطاوعة لدقائق الفكر المعاصر .

والألفاظ الواردة في صفحات المصطلح التالية يخدمها القارئ - لدى ورودها للمرة الأولى في متن الكتاب - مرفقةً بنجمة صغيرة . وهي هنا - رغبة منا في التيسير - مرتبة بقدر الامكان ، لا على الأساس الألفبائي ، بل وفقاً لتسلسل ورودها في المتن ، ولكن مع تجميع ما يتصل منها ببعضه ببعض لأي سبب من الأسباب .

المترجم

● **المعتقد Dogme ، المعتقدية Dogmatisme ، معتقدي Dogmatique .**
استعملت هذه المادة (التي تقابل « مذهب الشك » في الفلسفة القديمة و « المذهب النقدي » منذ كانط) تخلصاً من ثقل تعريب « الدوغماتية » ، ومن الترجمات المختلفة المتداولة حتى الآن والتي تقصر عن أداء معناها أو تضيف اليه حكم قيمة أو لا تتسع مادتها لاشتقاق الكلمات الثلاث المذكورة . [على أني في الواقع - بعد أن استخدمتها طوال الكتاب - أعترف أن الأصل الأجنبي قد بلغ من الشيوع بين الناس ما يجعله يطغى على أية ترجمة . ولذلك قد يكون من الأفضل تعريب مادته بعد تلطيفها على الشكل التالي : ضغمة Dogme ، ضغموية Dogmatisme ، ضغموي Dogmatique] .

● **الوضعية Positivisme ، وهي مذهب « اوغست كونت » .**

● **العلموية Scientisme ،** بمعنى القول باعتبار ما بلغناه من العلم أساساً نهائياً ومكتملاً نحدد الماضي والمستقبل على هديه دونما تطوير ممكن (فهي إذن « معتقدية » في ميدان العلم) . وأنا بهذه الصيغة أطبق قياساً لغوياً جديداً سبق لي اقتراحه ، تمييزاً بين مختلف صيغ النسبة التي تكثر الآن في اللغات الأجنبية بينما لا تملك اللغة العربية إلا صيغة قياسية واحدة . وهذا القياس المقترح هو تعميم للاستثناء المطبق أصلاً في النسبة إلى الكلمات المنتهية بالتاء المربوطة ، أي بإضافة واو قبل ياء النسبة . وبذلك نستطيع التفريق - هنا مثلاً - بين معاني ثلاثة مواقف : العلمي Scientifique و العلماني Laïque و العلموي Scientiste .

وهذا القياس نفسه سيجده القارئ مطبقاً في الكتاب على المصطلحات التالية :

- **اقتصادوية Economisme (مقابل : اقتصادي Economique)**

– تَقْنَوِيَّة Technologie ونظام الحكم التقنوي Technocratie (مقابل تقني و تقنية Technique أو Technicité).

Scolaire	(مقابل : مدرسي)	Scholastique	– مدرسية
Mécanique	(مقابل : مكني و مكنية)	Mécaniste	– مكنوي
Relatif	(مقابل : نسبي)	Relativiste	– نسبوي
Naturel	(مقابل : طبيعي)	Naturaliste	– طبيعوي
Subjectif	(مقابل : ذاتي)	Subjectiviste	– ذاتوي
Individuel	(مقابل : فردي)	Individualiste	– فردوي

الخ ...

● المانوية Manichéisme ، مذهب مثنوي مسيحي (من القرن الثالث يقول بأن للعالم مبدأين : النور والظلمة ، أو الخير والشر .

● المعطى Donné . وهو هنا « ما يكون حاضراً أمام العقل قبل أن يحدث فيه أي تعديل » (المعجم الفلسفي للدكتور يوسف كرم) .

● السبرانية Cybernétique . تعريب اقترحه لهذا العلم الجديد ، القائم على « سبر » المماثلات Analogies بين صور الحركة على مختلف مستويات الواقع ، بما يؤدي إلى أداء أفضل على الصعيد التقني . وإلى هذا العلم ، وإلى نظرية المعلومات Théorie de L'Information تستند الأجهزة « الالكترونية » .

ومن الكلمات الواردة في هذا الكتاب ، خاصة بهذا المجال أو منقولة إليه من ميدان المواصلات والأنباء أو من ميدان العلوم الاجتماعية :

– الانتظام الذاتي Autorégulation ، وهو خاصة تتصف بها بعض الأجهزة « الالكترونية » فتستطيع تصحيح أخطائها (وأخطاء مستعملها) والتلاؤم النسبي مع البيئة .

– النموذج Modèle ، وهو « تجسيد ، لبُنية ما ، عقلياً أو تقنياً ،

عن طريق الماثلة وتفسير المعطيات التجريبية والعلاقات بين عناصر هذه البنية .

– البرنامج Programme ، وهو مجموع التعليمات « المحفورة » (أي الرمزية) المسجلة في ذاكرة الجهاز « الإلكتروني » قبل أن يبدأ العمليات المطلوبة منه .

– الفعل الارتجاعي Retroaction ، وهو جزء من عملية « الانتظام الذاتي » .

– الآلية الموازنة Servo - mécanisme (معجم المورد لنير البعلبكي) .

– الحامل Support وهو الأداة المادية لنقل « المعلومة » .

● اللحظة Moment ، وهي (في الجدلية منذ هيجل) القوة التي تنقلنا من الفكرة إلى نقيضها . اللحظة الفاعلة Moment Actif . اللحظة الذاتية Moment Subjectif .

● الانسانية Humanisme (ومنها : إنسي Humaniste) : حركة بدأت منذ عصر النهضة ، أوضح سماتها الإعلاء من كرامة الإنسان والفكر الإنساني ، وأقول بأن خلاص الإنسان بيده وحده . وبهذه الكلمة (التي أخذ بها معجم كرم) نفرّق بين هذا التيار الفلسفي العام وبين العلوم الإنسانية أو علوم الإنسان Sciences Humaines ou Sciences de l'homme .

● المفارقة Transcendance (ومنها : مفارقة Transcendant, Transcendental) وهي السمو على المادة من حيث الجوهر والقيام بالذات (في اللاهوت والفلسفة القديمة) أو على التجربة من حيث الوجود والمعرفة (عند كانط) .

● الاثينة Aliénation (ومنها : مؤلّين Aliéné) . تعريبٌ اقترحه الاستاذ ميشال هليل ، ينجينا من مختلف الترجمات العربية المستعملة حتى الآن (كالانسلاب والانسلاخ والانخلع والاعتراب والانقصام ، الخ ...)

التي لا تؤدي أية منها كامل المعاني العديدة التي تُعطي لهذه الكلمة منذ يجعل وفويرباخ وماركس .

● القياس الاقتصادي *Econometrie*

● التجربة *Expérience* . وهي في الماركسية لا تعني « مجرد المحتوى السلبي لوعي الواقع الموضوعي » بل هي أيضاً تأثير الإنسان العملي على هذا الواقع ، في إطار القوانين التي تحكم علاقاتها ، تأثيراً اجتماعياً بالتالي ، تفتني به النظرية والممارسة ، (المعجم الفلسفي ، موسكو ١٩٦٧ ، الطبعة الانكليزية) . ولذلك تصلح أحياناً كلمة « المعاينة » ترجمة لهذا التأثير المتبادل .

ويشتق منها : تجريبي *Expérimental* ، و تجاربي *Empirique* .

ويقابل ذلك : نظري أو تأملي *Spéculatif* .

● الإسقاط *Projection* . وهو أن يعزو الإنسان مدركاته - أو عملياته النفسية المكبوتة - إلى العالم الخارجي (مع تفاسير متعددة لذلك باختلاف المدارس) .

● الرسم الخيالي أو التخطيطي *Schéma* المتخيل . وهو منذ كانط يعني « طريقة كلية لتصوير المقولات على نحو حسي » . ويستخدم الآن أيضاً بمعنى التبسيط « المعتقدي » الذي يبتز الواقع الحقي .

● المعنى المجرد أو المفهوم *Concept* هو الماهية المجردة عن المادة وأعراضها ، سواء أكان « أولياً » أو « قبلياً » *a Priori* أم كان « بعدياً » *a Posteriori* كالقوانين العلمية .

● الجبرية *Fatalisme* الحتمية *Déterminisme* . الضرورة *Nécessité* .

● الاصطفائية أو التخيرية *Ecléctisme* . التليفية *Syncretisme* (ولا سيما في الأفلاطونية الجديدة) .

● الانعكاس *Reflet* . وهو منقول هنا من معناه « الفيزيائي » في الضوء إلى معنى الدلالة السلبية .

- الموضوع *Objet* (في مقابلة : الذات *Sujet*) . الموضوعات و التَمَوُّض *Objectivation* .
- الدالة *Fonction* وهي (في المنطق الصوري كما في الرياضيات) ما يتغير بتغير سواه ويتعين بتعيينه .
- التركيب (أو الجمعية في اقتراح منير البعلبكي) *Synthèse* . مركبي *Synthétique* ويقابله تحليلي *Analytique* .
- المنسطائية *Sophistique* .
- العقل *Raison* . عقلاني *Rationnel* . عقلانية *Rationalisme* . لا عقلانية *Irrationalisme* .
- المثال (ج : مُثَل) *Archétype* و *Idée* . المثالية *Idéalisme* . وتقابلها المادية *Matérialisme* (الجدلية *Dialectique* و التاريخية *Historique*) .
- التمثيل *Assimilation* .
- نظام ، منظومة : انظومة *Système* . النظام أيضاً (بمعنى اطراد النظام وشكله) *Ordre* .
- الماهية *Essence* . الهوية *Identité* . الجوهر *Substance* .
- جماعة ، كلية ، كُلّ *Totalité* .
- الاستنباط *Dédution* . الاسترجاع (الارجاع ، الرد) *Réduction* . الاستدلال *Inférence* . الاستقطاب *Extrapolation* .
- الاستنباط المتواطئ *Dédution univoque* .
- التناقض *Contradiction* . التعارض ، التقابل *Opposition* .
- المحمول *Attribut* . وهو صفة الجوهر ، والمؤلف يستعمله دائماً بمعنى صفات الله .

- الأدارية Agnosticisme . وتقابلها الغنوصية Gnosticisme .
غنوصويّ Gnoséologique .
- مُقوّم ، مكوّن Constituant . متقوّم ، متكوّن Constitué .
- المقولة Catégorie . المصادرة Postulat . صادر على Postuler .
- البنية Structure البُنْيويّة (أو المنهج البُنْيوي)
Structuralisme .
- اللرائعية Pragmatisme .
- الشيء بذاته L'En - soi . التشييء Réification . شيني
Chosiste .
- المتناهي Fini . اللامتناهي Infini .
- الكثرة (أو التعدد) Pluralité . الكثرَويّة Pluralisme .
- الوجود Existence . الوجود ، الكون ، الكينونة ، الكائن Etre .
الفعل Acte .
- العدد الذهبي Nombre d'or وهو العدد (١,٦١٨) الذي كانوا
يعتبرون أنه يؤلف النسبة الجمالية المثالية .
- مدرسة الشكل (في علم النفس)
« Gestalt » ou Psychologie de la forme
- نظرية الزُمَر (في الرياضيات) Théorie des groupes .
- محسوس ، حمسي ، عيني Concret .
- سكوني Statique .
- كيفي Qualitatif .
- إعمالي Opérationnel .
- متماثل الشكل Isomorphe ، متزامن Synchronique ، متخالف
Diachronique .

- التصعيد (في علم التحليل النفسي) Sublimation . الارتداد . Régression .
- الزمانية Temporalité . التاريخية Historicité .
- الجوانية Intériorité . البرانية Extériorité .
- الصورية Formalisme الاسمية Nominalisme النقدية Criticisme .
- الأخلاق الغرضية Monale de L'Intention .
- الألفيون Les Millénaristes طائفة من المسيحيين يعتقدون أن المسيح سيعود إلى الظهور على الأرض فيحكما ألف عام .
- الغير Autrui . النظر Le Regard ، من مصطلحات « سارتر » .
- مناط (أساس ، سند) Fondement .
- الاحادية المطلقة (أو التصورية) Solipsisme : عشق الذات لدى كانط ، أو هو القول بأن الفكر لا يدرك إلا تصورات ، والأنا وحده هو الموجود .
- التضاييف Corrélation . وهو أن يكون كل من الأمرين شرطاً للآخر .
- المعنى البسيط .. Présentation .
- الازدواج (أو الثنائية) Dédoublement .
- الموسوعيون Les Encyclopédistes ، اسم يطلق على مؤلفي « الموسوعة الكبرى » في القرن الثامن عشر في فرنسا ، وأشهرهم « ديدرو » .
- وثنية السلعة (عند ماركس) Fetichisme de la Marchandise .
- الزينونية Stoïcisme .
- المونادية Monadisme, Monadologie . مدرسة (يمثلها ليبنتز) تقول بأن الكون مؤلف من جواهر روحية بسيطة (مونادات) ، في كل منها خلاصة الوجود كله .

- الماوراء (أي العالم الآخر) L'Au - delà .
- الظاهرية Docetisme . هرطقة ترجع إلى القرون المسيحية الأولى ، يقول بها بعض « المانويين » و « الغنوصيين » ، وترى أن جسد المسيح كانسان لم يكن حقيقياً ، بل كان ظاهرياً متوهماً .
- الكاثريوتون Cathares . اسم تشترك فيه بضع طوائف من « الهرطقة » المسيحية في القرون الوسطى ، يتطلعون إلى تطهير النفس عن طريق الكشف وبساطة الحياة .
- الكاليون Intégristes ، فئة من الكاثوليكين ترى أن المسيحية – عقيدة وموقفاً اجتماعياً – دينٌ كامل متكامل لا تجوز مُواءمته مع ظروف المجتمع الحديث .
- الاستقلال الذاتي Autonomic . الاكراه Heteronomic .
- الحلول ، الهائية Immanence .
- الحلول ، التانس ، التجسد (التقمص) Incarnation الامتصاخ Desincarnation .
- التانيس Humanisation .
- الدليل الوجودي Preuve Antologique . وهو يقول إنه يكفي إثباتاً لوجود الله أن لدينا فكرة عنه .
- الغائية Telcologic ، الاعتقاد بأن كل شيء يتحرك نحو غاية يحققها . وبعض اللاهوتيين يرون في ذلك « دليلاً غائباً » على وجود الله .
- الاسطورة Mythe .
- وليمة المؤمنين Agape (وهي كلمة من أصل يوناني معناها الحب) . كانت هذه الوليمة أيام المسيحية الأولى عشاء مشتركاً يتناوله المؤمنون معاً استذكراً للعشاء المقدس ، وفي نهايتها كانوا يتبادلون قبلة السلام . على أن

الكنيسة لم تلبث أن حرمت « ولائم المحبة » هذه بعد أن انحرفت عن غايتها الروحية .

● الروحية Spiritualité ظواهر الروح
Phénoménologie de l'Esprit

● الصورة الأولية Image Primordiale .

● الكلتي L'Universel .

● علم اللغات البُنيوي Linguistique structurale .

● السُريالية Surréalisme ، تعريب أصبح شائعاً لهذا المذهب الأدبي الفرنسي ، الداعي إلى التحرر من قيود الواقع والمنطق والتقاليد . وقد انتقل اتجاهه إلى الفن والفلسفة والسياسة . وأبرز ممثليه : « رامبو » و « أبولينير » و « آراغون » و « ايلوار » .

● الضواري Les Fauves . (ومذهبهم يدعى Fauvisme) مجموعة من الرسامين الفرنسيين في النصف الأول من القرن العشرين ، جاء اتجاههم ثورة على المدرسة « التأثرية » (أو الانطباعية) وأخذوا بما يسمونه « الطبيعية الذهنية بدلاً من الطبيعية البصرية » وأبرز زعمائهم « هنري ماتيس » .

● المشينوية أو الارادية Volontarisme .

● الجمالية Esthétique ، كلمة موحدة اقترح استعمالها بديلاً من « الاستطيق » ومن التراجم الأخرى المتعددة الكلمات . وهي في الوقت نفسه تصلح صفةً للأشياء وللشاعر .

على هامش الترجمة

« ان الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات أخرى غير سبل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون. فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجذلي ممثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مبشرٌ بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . »

هذا النص المقتطف من الكتاب الذي بين يديك ليس تلخيصاً لفكرته ولا هو أهم ما فيه . ولكنه في نظري يستحق هذا الإبراز لأكثر من سبب . وأول هذه الأسباب أن المؤلف - باختياره من بين شعوب العالم الثالث هذا المثال العربي ، وإعلانه أنه بتراثه الثقافي الخاص مؤهل للوصول إلى « اشتراكية علمية » عربية ، فلا تُتهم بالهرطقة وإن لم تكن « ماركسية لينينية » - يأتي بالجواب الحاسم حلاً للجدل اللفظي الذي احتدم طويلاً بين مثقفينا التقدميين ، (ولأغراض سياسية في الواقع لا عقائدية ولا علمية) حول الاشتراكية التي تأخذ بها بعض أقطارنا وهل تكون « اشتراكية عربية » أم « طريقاً عربياً إلى الاشتراكية » . ان مجرد القول العلمي بأن النظام الاجتماعي والسياسي لبلد ما مرهونٌ بالظروف الموضوعية الراهنة والموروثة (دون أن يقال إنه حصيلة لها) يستتبع أن تكون هناك اشتراكاتٌ مختلفة ، تكون « علمية » حقاً بقدر ما

تنسجم في تغايرها مع تغاير ظروفها البيئية . ولذلك يصح القول - مثلا -
ان « اللينينية - الستالينية » لم تطبق في روسيا العقيدة الماركسية بقدر ما
دمغت هذه العقيدة فيها بيسم التراث القيصري . ومثل هذا القول ينطبق على
بلدان وأنظمة أخرى كثيرة ...

ويتصل بهذا سبب آخر ، هو أن المؤلف - وإن كان طبيعياً ومؤسفاً معاً
أنه في بحثه الفلسفي هذا عن الماركسية لم يعرض لمسائل القومية والأمة - قد
طرح بمثاله هذا قضية القومية العربية وعنصر تراث القيم الإسلامية فيها طرحاً
غير مباشر ، وكأنه أمرٌ مسلمٌ به من وجهة النظر الماركسية . ولعل من
الأصح أن نقول : كأمر تكسب الماركسية كسباً كبيراً إذا هي بلغت
من النضج والانفتاح درجة التسليم به والاعتناء بميراثه ، بعد أن ظلت دهرأ
طويلاً - باسم « عالمية البروليتاريا » التي لم تتحقق - تقيم حاجزاً ضعيفاً بينها
وبين الواقع القومي ، و - باسم العلم - تقيم حاجزاً صفيقاً بينها وبين الشعور
الديني وانعكاساته الحضارية .

وهذا يقودنا إلى السبب الثالث - والرئيسي في مجال بحثنا هنا - وهو أن
ما في النص الذي أوردته من استعداد لقبول اشتراكية « علمية » غير ماركسية ،
صادر عن واحدٍ من أبرز فلاسفة الماركسية اليوم ، يعطي القارئ العربي
صورةً عن مدى جدية التطور الذي يمر به الفكر الماركسي في هذه الحقبة ،
ولا سيما في البلدان المتقدمة التي لم تنتصر فيها الاشتراكية بعد ، حيث لا تحول
دونه دواعي الاحتفاظ بالسلطة ... وهذا التطور هو الكسب الضخم حقاً ،
والذي يحق لنا أن نأمل مزيداً من ضخامته . وهو أيضاً كسبٌ عربي ، أو
يمكن أن يكون كذلك ، لأننا إذا وعيناه - ونحن ، في بداية مسعانا الجديد
للخروج من القاع ، مدعوون للانتفاع بتجارب الآخرين ، وأفكارهم قبل صياغة
حياتنا الجديدة - فلن نجد أنفسنا (بعد تحررتنا من العقلية العشائرية والطائفية
والسعرية والسلطوية التي قادتنا إلى كوارث عديدة لا تنحصر كلها

في « النكسة ») مكرهين على الاختيار الوحيد بين ثار الاستغلال الرأسمالي باسم حرية الفرد وبين صقيع الطغيان الفتوي باسم مصلحة الجماعة . بل ستكون مسؤولية المثقفين العرب بالذات - في هذه المرحلة ، وتأسيساً محتوماً على المنطلق القومي - الوجودي الذي لا بديل له من التجزئة ولا من الأمية - ان يفتحوا أبواب الحاضر العربي ، الفاسد الهواء ، على الهواء النقي الذي يحمل بوادره عطاء الفكر العالمي غير المترمت تحت شعار الحوار .

*

ذلك ان هذا « الحوار » هو الراية التي يرفعها « روجيه غارودي » منذ سنوات عديدة : منذ أبقضته من غفوته « الستالينية » فضيحة « البيان السري » الذي ألقاه « نيكيتا خروتشيف » عام ١٩٥٦ ، فجعلته - كما قال عن نفسه وعن بعض زملائه في مقدمته لهذا الكتاب - لا يحدد ولاءه السابق للماركسية لأنه « لا يعود عن النور » بل « ينطلق إلى البحث عن ملاذ ليقينه من جديد .. فعَل ذلك لا عن تصميم بالألا يؤمن بشيء بعد الآن ، بل عن تصميم بالألا يؤمن بعد الآن إلا وعيونه مُفتحة » . ولم يكن أمامه من سبيل إلى هذه « العيون المفتحة » إلا النقد الذاتي أولاً ، لمسؤولياته الخاصة وللقلب القيصري الذي تجمدت فيه الفلسفة الماركسية ، وإلا النظر الايجابي الواعي إلى ما لدى « الآخرين » من جديد جدير بالنقاش . كانت نواميس « الباطنية الستالينية » قد أصدرت مراسيم تحريمية بتهمة « البورجوازية » أو « الرجعية » أو « الانحطاط » . لم يكن من سبيل إلى « العيون المفتحة » إلا الحوار .

ومنذ ١٩٥٦ نرى « روجيه غارودي » في حوار لا ينقطع . حوار لا مع خصومه الفكريين والسياسيين على الضفة الاخرى فحسب ، بل ايضاً مع من يمثلون خصومة ماضيه لحاضره : مع « الماركسيين الرسميين » أولئك الذين لا يبرحون حتى الآن - بدعوى واجب الولاء الحزبي - يخضعون عقولهم لتعاليم

كنيستهم الرسمية ، في وقت أصبح من الواضح فيه - بعد حوالي مئة عام من وفاة ماركس وخمسين عاماً من « ثورة أكتوبر » نُصِبَ فيها عَلَمُ لينين على كوكب الزهرة - ان العالم قد شهد من التطورات الجذرية في مجالات التنظيم الاجتماعي والحركات التحررية وتقدم المعارف ما يفرض على الماركسيين أن يعيدوا النظر في كل التعاليم التي كانت لها لديهم قدسية المسلمات والأقاليم . ولذلك يبدو المؤلف أحياناً أرأف بخصومه المسيحيين والوجوديين منه ببعض الشيوعيين ، ولا سيما بالاستاذ « آلتوسر » زميله في عضوية المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي .

والحوار مع الآخرين يقتضي بالطبع - أولاً - أن يكون هنالك اختلاف محدد ، ولكنه أيضاً يفترض القناعة المسبقة بأن أياً من المتحاورين لا يمتلك الحقيقة المطلقة ، وبالتالي يفترض الانفتاح الذهني المستعد لاحترام آراء الآخرين والتعايش معها أو لإغناء النظرية بها ما دامت لا تتناقض مع ما هو أساسي في هذه النظرية . فلسنا هنا إذن أمام « مراجعة » للماركسية ، بل أمام « عودة إلى ينباع » ، عودة إلى أبسط صور « الماركسية الحية » تلك التي يلخص المؤلف أسسها في نقاط ثلاث فحسب : « الجدلية » و « التاريخية » و « الممارسة » ، والتي يرى فيها - على خلاف العديد من صيغها « الستالينية » أو « المادية » التي أحلت الحزب محل الشعب ، وجعلت من زعيمه الرب الأعلى ، مصدر الحكمة والمالك الأوحد للحقيقة المنزلة - « دعوة إلى التواضع » ، لأنها قائمة على الإيمان العميق بالإنسان وقدرته على الخلق الحر وعلى الاستزادة من إنسانيته ، وهي بالتالي - وهذا ما يهدف الكتاب في الأساس إلى التدليل عليه - « تحمل في ذاتها » في مبدئها ذاته ، إمكانات غير متناهية للنماء والتجدد ، تفصح لها في كل لحظة من التاريخ سبيل استيعاب ما للفكر والعمل من ظروف جديدة .

هذه « الامكانات غير المتناهية للنماء والتجدد » - التي لا يمكن في الواقع أن

تتوفر للماركسية إلا إذا عدنا إلى اعتبارها « دليل عمل » فحسب « للحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه »^(١) - استعرضها المؤلف على الصعيد النظري النقدي في مجالات أربعة : نظرية المعرفة ، والأخلاق ، والدين ، وفلسفة الفن .

وليس غرضي هنا بالطبع - ولا أحسب القارىء يتوقع مني - أن أخلص هذه الدراسات أو أناقش تفاصيل ما عرض له المؤلف فيها من آراء . ما يعنيني هو تأكيد نجاح المؤلف في رسم طريق حي حقاً لتجديد الماركسية عبّر حوار مخلص ، وإن كان يبدو لي أنه بصورة عامة - على هدف إثبات احتمالات التجدد في هذه « الماركسية الحية » قد استشهد أحياناً بأقوال ماركس (ماركس الشاب بصورة خاصة) لا تخلو آثار ماركس نفسه من نقيض لها . وما كنت لأحتسب ذلك عليه (لأنك في الواقع تكاد تجد لدى ماركس سنداً لكل ما تريد إعلانه) لو أنه بدأ بالتدليل على أن هذه النصوص المختارة تمثل وحدها « ما هو أساسي » حقاً في الماركسية ، كما يبدو لي أنه ، في مجال الحوار مع بعض الأديان ومع المدارس الفكرية الأخرى ، أخذها أحياناً بحرفية ضيقة التفسير ، وباجتزاء غير عادل للنصوص ، كما فعل مع « فرويد » و « ليفي ستروس » . ولعل مصدر هذا الضيق أن الماركسيين لم يجدوا بعد ما يعزتهم عن استمرار سلطان الدين على نفوس الناس ، وأن نظرية التحليل النفسي والمدرسة « البنيوية »^(*) في اللغة وعلم الاجتماع هما الآن - ومعهما

(١) يقول انجلس : نظريتنا ليست ناموساً إلهياً ، ناموساً يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية ، بل هي دليل للعمل .. نظرية للنمو ... عرض لمسار التطور المتعدد المراحل . ثم يهاجم أولئك الاشتراكيين الذين ينعون ولاءهم للماركسية بوصفها « اقنوم الخلاص الوحيد » « رسالته إلى فلورنس كيلى » ، ٢٨ - ١٢ - ١٨٨٦ . ويقول ماركس في رسالته المشهورة إلى باكرتين : « لست أستعمل اصطلاح الاشتراكية العلمية إلا في مقابلة الاشتراكية الطوبارية التي تريد حشو أذهان الشعب بأباطيل جديدة بدلاً من جعل العلم قاصراً على معرفة الحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه .

« السبرانية » (*) - أكثر المذاهب الفكرية المعاصرة أهليةً لاستكمال قصور الماركسية (بإلحاحها على أولوية العامل الاجتماعي) عن تفسير بعض ظواهر السلوك البشري وعن الاعتراف العادل بدور الفرد الحر المسؤول، وبالتالي كانت هاتان المدرستان مرشحتين لاسقاط دعوى « شمولية » الماركسية كتفسير للإنسان والعالم ، وإن كانتا هما أيضاً تتزلقان أحياناً إلى ادعاء مثل هذا الشمول . ولقد استطاعت « ماركسية القرن العشرين » - على الأقل في الصيغة النظرية التي بطرحها المؤلف - أن تعالج كثيراً من جوانب القصور الذي أشرتُ إليه عن طريق الإلحاح على الدور الإيجابي للذاتية ، وتكرار القول بأن الوعي والفعل تجاوزا للوجود ، وإن الإنسان إنما يخلق نفسه لأنه أكثر كثيراً من حصيلة الظروف التي أوجدته ، وأن غرض الاشتراكية الماركسية بالذات - يبدليتها واصرارها على وحدة النظر والممارسة - هو أن تجعل من كل إنسان إنساناً حقاً ، أي خالقاً بدوره .

فإذا صحت هذه الصورة التي يُغني بها المؤلف « الماركسية الحية » على ضوء التاريخ المعاصر ، فيكون قد نجح في أن يصوغ منها أساس « إنسيّة » جديدة ، فلسفة جديدة للإنسان منطلقة من الإنسان نفسه ، من خصب تنوعه الذي لا قيمة لوحدة المجتمع والانسانية إلا به ، ومن إيمانه العميق بالمطلق وتطلّعه الدائب إلى الكمال أياً كان مبلغ النسبية في طاقاته ومبلغ الضعف أمام التجربة في مناقبه .

... بشرطٍ أساسي : وهو أن تستكمل هذه الفلسفة « الإنسيّة » بصيغة جديدة لعلاقات الفرد بالمجتمع ، ولمعنى الدولة ، بصيغة جديدة - نظرية وعملية - للديمقراطية والحرية .

والمؤلف لم يكد يلمس هذا الجانب الأساسي إلا بصورة عارضة واجفة . فتَحَ بابَه أكثر من مرة ، ولكنه ظل دائماً حريصاً على عدم ولوجه .

والديمقراطية - وأنا بشأنها أرفض اللفظيات التي يفرقنا بها بعض

«التقدميين» بذريعة المثالب الفعلية للديمقراطية البورجوازية - ليس لها إلا بابٌ واحد . هو الحوار نفسه ، هو التعدد والحوار بين المتعددين . وهذا واحد - أيا كانت الفلسفة التي تنطلق منها - معيارُ صدقِ إيماننا بالانسان . كما أن «النكسة» التي انزلقنا إليها بكل أنظمتنا «الطليعية» تجعل عودتنا إليه - كالعودة إلى الوحدة - قضيةَ حياة أو موت .

و «روجيه غارودي» دعا إلى التعدد في العلوم حين مَجَّد «اللحظة»(*) الفاعلة في المعرفة ، وحين قال بضرورة اضطرار الفرضيات كما نصل إلى نظريات موحدة ، «أوسع أفقاً مما لم يكن قبلاً» - في التصورات التي انطلقنا منها - إلا حقائق جزئية ، كلٌ منها ذات نظرة جانبية . وكان نتيجةً «طبيعية» لذلك أن شجب «الحكمة» الستالينية التي أغلقت الباب طويلاً دون العلوم «البورجوازية» التي تحالف «الناموس» الرسمي .

وهو قد فعل مثل ذلك في الفن ، فشجب «الواقعية الاشتراكية» معلناً أن «الاعتراف بالدور الخلاق للفن يقودنا إلى أن نتمنى - لا أن نقبل فحسب - كثرةً خصبةً في مدارس الفن وأساليبه» .

وفعل مثل ذلك في الأخلاق ، رافضاً أبوية «التسامح» ، واجداً في «التفاعل الحر» علاجاً لمرض «الآلئنة»(*) الذي بَنَت الماركسية «الحياة» أكثر دعوتها على تحرير الانسان منه .

ولكن «غارودي» ، حين اكتشف «الدور الفاعل للوعي» ، خصَّ به «الحزب الثوري» الواحد ، فحجب هذا الدور عن «القطيع» وقصره على «الطليعة الثورية» ، طليعة «المثقفين» - البورجوازيين الصغار بالضرورة أياً كان لون ثيابهم - الذين يتحدثون باسم «البروليتاريا» (أو يخترعونها حين لا تكون موجودة) ويتحكمون بها إذ يحكمون باسمها . وهذه ليست «الماركسية الحية» ، بل هي نظرية لينين ، القائلة بجمعية الحاجة إلى وساطة هؤلاء «المثقفين الثوريين الاشتراكيين» كطبقة فوق الطبقات ، محتكرة للقيادة

مطلقة السلطة ، لأن الطبقة العاملة لو تركت وشأنها لما استطاعت الوصول إلى أكثر من الوعي النقابي » (١) . وهي نفسها النظرية السائدة حتى الآن كأنها الحقيقة المنزلة ، بل هي قد تطورت حتى خلقت لدى الخصوم والأنصار معاً قناعة بأن « بناء الاشتراكية » متلازم مع طغيان « الطبيعة الواعية » وسلطانها المسلحة . وليس يكفي أبداً ، في إسباغ الماركسية على هذه النظرية وتطبيقاتها ، أن يشجب المؤلف ارهاب العهد الستاليني . كجريمة ضد الاشتراكية ، وخرق لقواعد الديمقراطية في الحزب وفي السلطة .

أما « الماركسية الحية » حقاً ، ماركسية الحوار ، فنجدتها في « البيان الشيوعي » (١٨٤٨) ، حيث لا ينفك ماركس وأنجلس يتحدثان عن « الأحزاب العمالية المتعددة » ويشيران إلى أن « الشيوعيين يؤلفون فئة فحسب من الحركة العمالية » وان هدفهم المباشر هو نفس هدف كل الأحزاب البروليتارية الأخرى ، وأنهم « لا يؤلفون حزباً متميزاً متعارضاً معها » .

فكيف إذن وقف المؤلف من « الماركسية الحية » عند منتصف الطريق ؟ كيف لم يبلغ بفلسفته « الإنسية » إلى نهايتها المنطقية ، نهاية الدعوة إلى الديمقراطية التقدمية القائمة على تعدد الأحزاب وحق الأثرية في الحكم وحق الأقلية في النقد والمعارضة في إطار النظام الاشتراكي ؟ كيف فاتته أن الشرط الأول لأية « إنسيّة » حقيقية هي قبول الرهان الأكبر : رهان التحرك المتوازن على صراطٍ يوائم بين مبادرة الفرد الحرة وبين مسؤوليته تجاه المجتمع ؟ كيف لم يرَ أن « التعدد » الخلاق في الأخلاق والعلم والفن سيكون أكثر خلقاً إنسانياً في علاقات السلطة وأنه الضمانة الوحيدة ضد التسلط ؟

في رأيي أن هذا القصور يرجع على الأقل الى ثلاثة أسباب :

(١) في كتابه : « ما العمل ؟ » . أنظر رد الشيوعيين أنفسهم على هذه النظرية الديكتاتورية القيصريّة ، في كتاب « الدولة الاشتراكية » تأليف جماعة « جان درو » ، الذي ترجمته ونشرته دار الطبيعة (بيروت ، ١٩٦٧) .

السبب الأول أن « الماركسية الحية » ، وإن كانت دعوة إلى الاشتراكية الثورية من أجل قيام « ديكتاتورية البروليتاريا الديمقراطية » في البلدان المتقدمة صناعياً ، لا تتضمن أية « وصفة » واضحة ومنهجية ، صالحة للتطبيق في النظام الاشتراكي الذي تدعو إلى قيامه . فأنت في مؤلفات ماركس وأنجلز تنتقل معها مباشرة من مرحلة « انتصار الثورة » إلى مرحلة « اضمحلال الدولة » ، ولذلك كان « ريمون آرون » على حق حين قال ان « الاشتراكية العلمية هي أولاً وقبل كل شيء نظرية (نقدية) للرأسمالية .. مذهب تقتش فيه عبثاً عن وصف تفصيلي للنظام الذي يفترض أن يعقب النظام الرأسمالي » (١) . على أن « روجيه غارودي » ، تعثر في الواقع بمثل هذه المتاهة نفسها في مجال آخر هو مجال الفن ، حيث لم يقم مؤسسا الماركسية أيضاً بأية صياغة منهجية للبادئ الجمالية ، « فكل ما يمكن العثور عليه في كتاباتها أحكام خاصة على هذا الأثر الفني أو ذاك ، تتخللها بعض الملاحظات المتصلة بالطريقة . وهذه عناصر ثمينة ، ولكن وضعها الواحد إلى جانب الآخر لا يكفي لتأليف فلسفة ماركسية للجمال » ، ونحن نراه مع ذلك ، وربما بفضل ذلك ، لم يعجز عن أن يقدم لنا منطلقاً لفلسفة جمالية تتسق مع الخط العام للماركسية وتسير على هديها . وكان بوسع لو أراد أن يقوم بالجهد نفسه لوضع نظرية « كثرَوِيّة » (٢) عن « الثورة والدولة » .

أما السبب الثاني فهو أن المؤلف نفسه عضو بارز في المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي كما سبق القول ، ومن العسير أن نتصوره - مهما بلغت به الموضوعية الفكرية المجردة - متحرراً من هذا الالتزام وما يفرضه من « تعقّل » سياسي عملي يُجنّبه الانزلاق إلى الرأي المستقل في ميدان وثيق الصلة بحاضر حزبه ومستقبله .

ويبقى السبب الثالث ، وهو الاكثر أهمية : ان لينين في الواقع - على الأقل

(١) في كتاب : « من ماركس الى ماوتسي تونغ : مائة عام من الدولية الماركسية » . (١٩٦٦) .

منذ ١٩٠٢ - ليس امتداداً لماركس الا بنفس المعنى الذي يقول فيه ماركس ان « الاشتراكية تنضج في رحم النظام الرأسمالي » . ولئن كان لينين حتى نهاية القرن التاسع عشر يحمل في أفكاره النظرية صورة « اشتراكية ديمقراطية » من ماركس ، مع بدايات من التغلّي عن « المادية التاريخية » وحتمة قوانينها ، فهو منذ « ما العمل ؟ » (وربما باستثناء اقتراحه الاوضح نحو انجلس في « المادية والنقدية التجارية ») يحمل في تفكيره الثوري « الاداري » و « الطبيعي » - بصرف النظر عن عبقريته الفلسفية والقيادية - كل البذور التي أنضجها جنون العظمة لدى ستالين وآراؤه الدامية عن « تفاقم الصراع الطبقي في ظل دكتاتورية البروليتاريا » . ولذلك كانت أية عودة حقيقية فعلية إلى « الماركسية الحية » - ولو صدم ذلك قراء المطوّلات الدعائية - تعني بالضرورة إسقاط « اللينينية » من تعبير « الماركسية-اللينينية » المتناقض الحدين . تعني الخروج على لينين في كل نظراته عن « الثورة والدولة » وكل مواقفه العملية بشأن « الصيغة المرحلية الاضطرارية » التي اتخذتها « دكتاتورية البروليتاريا » على يديه . والخروج على لينين « زندقة » لا يحرّو عليها اليوم « روجيه غارودي » ولا أحد سواه من الشيوعيين . ولو أنت أكرهتهم على الخيار لاختراروا الخروج على ماركس لا عليه : فماركس ليس إلا المؤسس النظري للاشتراكية العلمية ، أما لينين فهو أبو السلطة الشيوعية ورائدها . والشيوعيون ينطلقون من أولوية الاقتصاد نظرياً فحسب ، أما عملياً فالسلطة السياسية وحدها منطلقهم ومنتهاهم .

*

أياً كان الأمر ، وبرغم هذا القصور العملي على هامش المحاولة النظرية ، يظل كتاب « ماركسية القرن العشرين » خطوة رائدة هامة على طريق الحوار المفتوح ، طريق تحرير البشر من « الايديولوجيات » الشمولية التي تزعم تفسير الانسان والطبيعة تفسيراً أحادياً نهائياً يفرض غيبيةً جديدةً باسم العلم ،

وتحريرهم من الانظمة الشمولية التي تنسب نفسها إلى هذه « الايديولوجيات » ، وطريق النزول بالبشر إلى مستوى التلاقى بالحوار على صعيد العلم ، نزولاً يرتفع بالإنسان ويجعله أكثر إنسانية .

ويزيد من أهمية هذه الخطوة ومثيلاتها أنها لا تبقى حبيسة البحث « الأكاديمي » ، بل هي في الوقت نفسه تقدم البرهان على تجاوز الاشتراكية مرحلة أمراض الطفولة بتعبيرها عن الرغبة العملية في الحوار وبدفعها هذه الرغبة إلى أمام . ولئن كان « طريق الحوار » هذا لم يفتح بعد عملياً على صعيد حرية الرأي ومشاركة المواطنين في السلطة (باستثناء بدايات جينية في بعض دول أوروبا الشرقية) فهو دون ريب قد اجتاز شوطاً لا بأس به على صعيد حرية البحث العلمي والخلق الفني ، وحتى على صعيد تطبيق مبدأ « ما لله الله وما لماركس ماركس » في تعايش الكنيسة والسلطة الاشتراكية العلمانية ، وإن كان أنصار السلبية الأحادية المتزمتة لا يزالون أكثر قوة ^(١) . ويجب أن يضاف إلى هذا التقدم ظاهرة لا بد أن يكون لها أثرها التدريجي الهامشي على تطورات الأوضاع في داخل الأنظمة الشيوعية ، وهي أن الأحزاب الشيوعية (المناصرة لموسكو على الأقل) في الأكثرية الكبرى من دول الغرب قد أعلنت الآن اختيارها الصريح للطريق « البرلماني » إلى الاشتراكية (وإن كان يتراءى أن هذه الظاهرة كانت حتى الآن سلبية الهدف والأثر في بلدان أمريكا اللاتينية) .

ولا ريب أن على العرب أن يتفكروا في كل هذا الحوار على طريق

(١) راجع ، كمثال على استمرار هذه السلبية ، « المعجم الفلسفي » المكتوب من وجهة النظر الشيوعية (موسكو ١٩٦٧) ، حيث لا يزال « الدين أفيون الشعوب » ، وحيث لا تعرف عن الاسلام مثلاً إلا أنه « يبرر الظلم الاجتماعي ويصد الناس عن الكفاح الثوري ويدفعهم إلى انتظار بليدٍ للسعادة في الآخرة » . ان الفرق كبير جداً بين هذا الهراء الفلسفي (الذي لا يميز بين الثورة الحضارية التي مثلها الاسلام وبين وضع المسلمين في عهود الانحطاط الممتدة حتى الآن) وبين النص الذي نقلته عن الأستاذ « غارودي » في بداية هذه المقدمة .

« الإنسانية » الجديدة ، عمام يُفنون به إنسانيتهم ويسهمون في تطويره وفي صياغة البُعد الديمقراطي الاجتماعي فيه . فذلك أجدى عليهم كثيراً من التيه البليد بين الشعارات ، ومن الخبال الدليل أمام النكسات . إن أول شروط حق الشعوب بالبقاء والكرامة في عصر القوة هو أن تعيَ فعلاً إنسانيتها وتؤمن بها ، وحينئذ فقط تستطيع ، ويحق لها ، أن تدافع عنها تجاه الآخرين ولو بأظافر الوحوش .

نزيه الحكيم

القاهرة في ٢٢/١٠/١٩٦٧

« لهذا لا أتوقع لنفسي عودة ،
فلست من الذين يعودون عن
النور » .

بابلو نيرودا

[ذكريات الجزيرة السوداء]

مَقَدِّمَةٌ

أَشَقُّ الْأُمُور لَيْسَ دَائِمًا أَنْ نَحُلَّ الْمعضلات ، بَلْ هُوَ - أحيانًا - أَنْ نَطرحها .

وَفِي هَذَا الثُّلُثِ الْأَخِيرِ مِنَ الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ يَتَسَارَعُ نَوُّ الْعِلاقاتِ الْإِنسانية ، وَمَعَارِفِ الْبَشَرِ وَطاقاتهم ، عَلَى صُورَةٍ تَغْيِرُ مَعَهَا « الْمَعْطِيَّاتِ » الْقَدِيمَةِ لِمَشكلاتنا تَغْيِيرًا جَذريًا .

وَلَيْسَ مِنْ فَنِّ لِلتَّفكيرِ وَسطَ دَوَّامةِ الطُوفانِ .

لِذَلِكَ يَنْبَغِي لَنَا ، كَمَا قَالَ الْأَبُ « دِيترِيشْ بِنهوفر » ، عام ١٩٤٤ ، « أَنْ نَجَازِفَ بِقَوْلِ أَشْيَاءَ مَعْرِضَةٍ لِلنَّقْضِ ، شَرِيطَةً أَنْ يَكُونَ فِي هَذَا إِثارةٌ لِقَضايانا الْحَيَويةِ » .

وَهَذَا التَّفكيرُ فِي الْجَوْهَرِيِّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمارْكسيونَ بِصُورَةٍ خَاصَةٍ ، وَبِالذَّاتِ لِأَنَّ الْمارْكسيةَ لَيْسَتْ فِلْسَفةً مِنْ جَمَلَةِ الْفِلْسَفاتِ ، بَلْ هِيَ اجْتِيازُ الْوَعْيِ لِحَرَكَةِ التَّارِيخِ الْعَمِيقَةِ ، وَالتَّطَلُّعُ الطَّموحُ - تَطَلُّعُ « بَرُومِيشْيوس » - إِلَى الْأَخْذِ بِزِمَامِ الصِّيرُورَةِ وَإِلَى بِناءِ الْمُسْتَقْبَلِ عَلَى وَعْيٍ . إِنْ الْمارْكسيةُ هِيَ خَطُّ اتِّجَاهِ الْقَرْنِ الَّذِي نَعِيشُ فِيهِ ، وَهِيَ لِذَلِكَ تَقْرُضُ عَلَى كُلِّ ماركسيٍّ مَسْئُولِيَّةَ شَخْصِيَّةٍ .

وَلَقَدْ أَتَتْ الْمارْكسيةُ بِالْبَيِّنَاتِ عَلَى خُصُوبَتِهَا وَعَلَى جَدِوَالِهَا الْمُبْدَعَةِ ، فِي الْعَدِيدِ مِنْ مَجالاتِ الْمَمارَسَةِ ، فَغَيَّرَتِ الْحَيَاةَ الْاِقْتِصادِيَّةَ وَالْاجْتِماعِيَّةَ فِي بِلَدانٍ

ضغمة ؛ وأثاحت لملايين من البشر - ظلوا مستعبدين آلاف السنين - أن يدخلوا عالم الحضارة ، وأن ينعموا أخيراً بظروف معاشية إنسانية . فما الذي أصاب الفلسفة الماركسية ، في عالم الطوفان الذي يشهده القرن العشرون ، حق كَغَفَتْ كأنها « حسناء الغابة النائمة » مدى خمس وعشرين سنة ؟

لقد انطلقت هذه الفلسفة بمثل انطلاقه الجيش إلى حملته ، فاستطاع ماركس وأنجلس أن يُبَصِّرَا الإنسان بإمكاناته الخلاقية ، وأن يضعوا للطبقة العاملة برنامجاً لبناء مجتمع يتيح تفتح الإنسان ، ومنهجاً هو في وقتٍ معاً خطةٌ معركةٌ وطريقة علميةٌ لبناء هذا المجتمع .

وبعد أن بدأت هذه النظرية تُنظَّم على مدى العالم نضال « البروليتاريا » الطبقي ، وتوحي بثقة مطلقة بانتصار الحركة العمالية ، أخذ هذا التيار التجديدي في الفكر والعمل يتختر مرةً أولى منذ ١٨٩٠ ، خلال مرحلة النمو السلمي نسبياً للعالم الرأسمالي ، وَيَتَوَثَّنُ في « مُعْتَقَدِيَّة » (*) انتهازية سَرَت إليها عدوى الوَضْعِيَّة (*) و« العِلْمِيَّة » (*) السائدة .

ثم بعث « لينين » في الماركسية حياتها الثورية بوسيلتين في وقتٍ واحد : أولاها العودة إلى الأساس باستخلاص جوهر الماركسية ، بوصفها تصوراً للعالم يبني أسلوباً منهجياً للقيادة التاريخية ، وثانيتهما التحليل العلمي لواقع زمانه ، العلمي بالذات لأنه لم يحاول أن يُفسِّر الأحداث وكأنها مجرد تنفيذٍ لمشروع « سيناريو » كتب قبل خمسين سنة ، بل قصدَ - على العكس - إلى اكتشاف ما بها من جدوة .

ففي وجه كل صور المعتقديَّة التي تقود إلى الجبريَّة التاريخية ، وإلى « الاقتصادويَّة » (*) ، إلى العفوية ، كان لينين يمثل العودة إلى ما في الفكر الماركسي من عمادٍ جوهري وروح حيَّة . وقد كتب في مطلع دراسته عن « القدر التاريخي لنظرية كارل ماركس » يقول : « جوهر نظرية ماركس إنما هو في أنها ألقت الضوء على دور البروليتاريا التاريخي العالمي ، كصانعة للمجتمع الاشتراكي » .

وفي الرد على كل ما أُصِيبَت به الماركسية من تقاسير تتذرع بالموضوعية لتجعل من التاريخ « العلمي » تاريخاً « جاهزاً » ، « المستقبل » فيه مكتوبٌ منذ الأزل والإنسان غائبٌ عن صنعه ، كان لينين يؤكد التصوّر الماركسي حقاً ، تصوّر المبادرة التاريخية .

وقد كتبَ في شباط ١٩٠٧ مقدمةً للطبعة الروسية لرسائل ماركس إلى « كوغلمان » فاستعرضَ فيها إشارات ماركس إلى ثورة ١٨٤٨ ، ثم جَلَدَ بسياطه « أدعياء الماركسية الذين يفكرون : كلُّ هذا لغوٌ أخلاقي ، ورومانسيّة ، واقتقارٌ إلى الواقعية » ، فأجابهم : « لا يا سادة ، إنما هو التوحيد بين النظرية الثورية والسياسة الثورية » ، هذا التوحيد الذي لولاه لسقطنا مرةً أخرى ، مع « بليخانوف » و « كوتسكي » وأمثالهما ، في تصورٍ لما يسمونه « الموضوعية » هو في حقيقته تبريرٌ نظري للانتهازية . وأضاف يقول : « ليست ماركسية ، تلك النظرية التي تنتقل من تقرير واقعٍ موضوعي إلى تبريره كأمرٍ واقعٍ » .

ونرى لينين يقابل بين موقف « بليخانوف » الذي قال بعد الثورة الروسية في كانون الأول ١٩٠٥ : « لم يكن يجب اللجوء إلى السلاح » ، وبين موقف ماركس تجاه « كومون » باريس .

فَقَبِلَ ثورة « الكومون » بأكثر من ستة أشهر ، في أيلول ١٨٧٠ ، كان ماركس ، في رسالته التي وجهها إلى « الدولية » يحذر العمال الفرنسيين من أوهام الحماس القومي التي تدفع إلى القيام بحركة تمثّل حركة ١٧٩٢ ، ويبرهن لهم على أن العصيان كان ميثوسَ العواقب . ولكن - يقول لينين - حين ابتدأت الانتفاضة في آذار ١٨٧١ ، لم يحاول ماركس « أن يستعلي على خصومه الذين كانوا على رأس الحركة » ، من أنصار برودون وبلانك لم يقل لهم : رأيتم ؟ لقد قلت ذلك من قبل . ما كان لكم أن تلجأوا إلى السلاح . « لا ، بل ان ماركس ، في ١٢ نيسان ١٨٧١ ، كتب إلى كوغلمان رسالة بالغة الحماس ،

تستحق أن نعلقها على الجدار لدى كل شيوعي روسي ولدى كل عامل يحسن القراءة... رسالة يُجَدّ فيها بطولة هؤلاء العمال الباريسيين الذين يقودهم البرودونيون والبلانكيون : « ما أروع ما لدى هؤلاء الباريسيين من مبادرة تاريخية ومن مقدرة على التضحية ! » ويضيف لينين : « ان ما يضعه ماركس فوق كل اعتبار هو هذه المبادرة التاريخية لدى الجماهير... آه ! كم كانوا سيضحكون من ماركس لو عرفوا ذلك ، « حكام » الماركسية اليوم و « واقعيوها » ، أولئك الذين يأخذون على روسيا ١٩٠٦-١٩٠٧ رومانيتها الثورية... كم كانوا ، باسم المادية والاقتصادوية ومحاربة الطوباوية ، سيسخرون من ذلك الذي كان يُجَدّ محاولة غزو السماء ! »

ثم يروي لينين كيف كان ماركس يدرس « تقنية » (*) الثورة بحرس بالغ ، وبدلاً من أن يَحْتَرَّ النصّحَ بعدم اللجوء إلى السلاح ، كما يفعل المعتقدي « بليخانوف » ، كان يشيرُ بالهجوم قائلاً : « كان ينبغي الهجوم مباشرةً على فرساي » ، وقائلاً بعد ذلك بأيام : « لقد تعجلت اللجنة المركزية للكومون بالتخلي عن سلطاتها المطلقة ». وحين يحدثه « كوغلان » عن شكوكه ، ويصف الثورة بأنها محاولة « لا أملَ وراءها » ، ويدعو إلى الواقعية بديلاً من الرومانسية ، يجيبه ماركس في ١٧ نيسان ١٨٧١ : « إن صنع التاريخ سيكون دون ريب أمراً ميسوراً لو كان يمكن أن يتمّ بعدم خوضنا المعركة إلا حين يكون مؤكداً أن كل الحظوظ إلى جانبنا » .

ان هذا الوعي الراهف لما هو أساسي في الماركسية ولما هو جديد في التاريخ هو الذي جعل لينين قادراً على القيام بثورة « أكتوبر » ، هذه الثورة التي ليست — فحسب — بداية الأمل للمضطهدين في العالم كله ، بل هي أيضاً — لدى كل أولئك الذين يعينهم المستقبل — أكبر حدثٍ روحي في فجر القرن العشرين .

لقد كان عهد لينين من الخصوبة الثقافية بحيث شهد ازدهاراً عديداً من الآثار

الفنية الرائعة ، فشهدت العشرات أشعار « ألكسندر بلوك » و « مايا كوفسكي »
ولوحات « كندينسكي » و « مالفيتش » ، وروايات « غوري » و « الكسي
تولستوي » ، وأفلام « أيزينشتاين » .

والذين بلغوا سنّ الرجولة بين الحربين العالميتين ، وكانت لهم أعينٌ تدرك
الجديد الذي يولد ، عاشوا في مُناخٍ رائع : مُناخ كفاح البلاشفة وانتصارهم
على غزو أربع عشرة دولة ، وملحمة الخطط الخمسية التي جعلت من بلد متخلف
اقتصادياً وتقنياً - في مدى سنوات - إحدى الدول الكبرى في العالم ، بعد
ذلك - في مواجهة الطوفان النازي - مُناخٌ وُقفَ هذا الشعب البطل وحده
بينما كانت أوروبا كلها قد تسوّخت للعبودية ، وإنقاذ العالم في « ستالينغراد »
من عودة إلى البربرية القديمة ؛ ثم إعادة تعمير آلاف المدن المحرقة ، وأولى
الانتصارات الانسانية في غزو الفضاء .

تلك قواعد من الصخر الجَلَمَد من شأنها أن تدعم فكرنا النقدي وأن
تضع له حدوده .

وإليها تُضاف كلُّ الآمال التي ولدتها هذه الحياة الجديدة : الحرب الاسبانية
التي جعلت من هذا الشعب طليعة لكل ما تلا من مقاومةٍ وطنية للفاشية
التهتيرية ، والدور العظيم الذي لعبته الأحزاب الشيوعية في النضال التحرري من
النازية ، و « المسيرة الطويلة » والثورة الصينية المظفرة مع انتصاف القرن ،
وكوبا - في الطرف الآخر من العالم - يلتقي حماسها الثوري مع الماركسية
اللينينية .

وتجاه هذا العالم الجديد الذي كان يولد وينمو ، كان عالمٌ آخر يُحتَضَر :
فحربُ ١٩١٤ - ١٩١٨ كانت قد هزت الإيمانَ بكثير من القيم ، ومعاهدات
فرساي قد خلقت منطلقات جديدة للحرب ، وبين الحربين كانت بشاعة
الاستعمار تبلغ ذروتها ، وأزمة ١٩٢٩ تعصف بآخر ما تبقى من الأوهام معلقاً
على نظامٍ اقتصادي يجعلُ السلطانَ لقوانين الغابة في عالمٍ حديدي .

هذه الأزمة الشاملة لم يكن من سبيل إلى تخطيها إلا سبيل « حرب شاملة » كان « لودندورف » قد ابتدع فكرتها وكانت الهتلرية التعبير الأكمل لها دون أن تكون التعبير الوحيد : فالتخلي النهائي عن كل تمييز بين ما هو مدني وما هو عسكري قد وجد بدايته في « غرنيقا »^(١) ولكنه تأكد في « هيروشيا ».

والنظام الرأسمالي ، في أرقى صورته وأغناها وأكثرها قوة ، صورة الولايات المتحدة الأمريكية ، لم ينجح في أن يثبت أهليته لتحقيق الرفاه حتى لشعب واحد دون الأخذ بسياسة التسليح والحرب ، ودون استغلال قارات بأكملها كقارة أمريكا اللاتينية . وهو - من محاكم التفتيش « المكارثية » إلى المذابح العنصرية في « لوس أنجلوس » ، ومن غواتيمالا إلى الفيتنام - لم يستطع أن يقدم الدليل على أهليته لتحقيق الديمقراطية .

كنا إذن نحارب الشر المطلق ، فكيف كان لنا ألا نعتقد أن قضيتنا هي قضية الخير المطلق ؟ لذلك استرَحنا إلى هذه النظرة « المانوية » * للعالم . نرى الشر كله في جانب ، وفي تصورنا لا انحطاطه الشامل ننكر على هذا العالم المتعفن فعلا أي احتمال بأن تولد فيه أية قيمة إنسانية مهاضولت ، وحتى لو كانت قيمة فنية . ونرى في الجانب الآخر الخير كله ، لا ظلال فيه ولا درجات ، وباسم الولاء الحزبي نرفض أخذه بأي تمحيص نقدي .

هكذا قبلنا في حماس - حتى دون أن تُقرَض علينا - بالمعتقدية الستالينية .

وكانت هذه الستالينية مركزة كلها في عشرين صفحة خاطفة ، يُفترض فيها أن تضم خلاصة كتب الحكمة الفلسفية . وكما كانت هناك تعلّمك « اللاتينية بلا دموع » وأخرى تعلّمك « اليونانية وأنت تضحك » ، كانت هذه الصفحات تضع الفلسفة في متناول الجميع وفي ثلاثة دروس . الدرس الأول في الأمور

(١) مدينة اسبانية دمرها الطيران الألماني خلال الحرب الأهلية (عام ١٩٣٧) ، واستوحى منها « بيكاسو » لوحة مشهورة . (المترجم) .

العامة (الأونطولوجيا) : مبادئ المادية الثلاثة . الدرس الثاني في المنطق :
قوانين الجدلية الأربعة . الدرس الثالث في فلسفة التاريخ : المراحل الخمس
لصراع الطبقات .

وطوال العهد الذي سيطر عليه هذا الأسلوب من التفكير ، لم يكن هناك
من فلسفة ماركسية ، بل هذرٌ « مَدْرَسَوِيٌّ »^(*) يزعم أن عنده الجواب على
كل الأمور دون أن يعرف طبيعتها ، من علم الحياة إلى فلسفة الجمال ، مروراً
بالزراعة والكيمياء . وما تمّ من انتصارات تحقّق لا بفضل هذا اللاهوت
الجديد بل على رَغْمِهِ : في الفيزياء حيث أحرَسَ « الفلاسفة » ، ليستطيع أن يعمل
العلماء ، وفي التَقْنِيَّاتِ حيث كانت الضرورات العملية - لحسن الحظ - أقوى
من أن تَسْدَلَ لِلسَّعَاتِ تلك السفسة ، كوَصْفِها علم « السِّبْرَانِيَّة »^(*) في
بداياته بأنه « علمٌ بـ"بورجوازي" » . إن هذا النحو من فهم الجدل ، والفلسفة
بصورة عامة ، لم يكن عاجزاً عن هداية البحث فحسب ، بل كان أيضاً
عائقاً له .

على أن بناء الاشتراكية ظل برغم ذلك مستمراً وفقاً للخطة العامة التي
رسمها لينين ، والحياة السياسية^(١) لم تضطرب إلا جزئياً بتأثير هذا التنظير
الخاطيء ، إذ أن المقتضيات العملية للصراع الطبقي والتقاليد الوطنية لدى
« البروليتاريا » في البلدان الأوروبية قد دفعت إلى معارك بطولية واضحة
الرؤية ، كان لا بدّ لها من التعارض الفعلي مع التبسيط المعتقدي في نقاطها
الرئيسية .

كان لينين ، مثلاً ، قد علّمنا أن نضالَ المناضلين نفسه لن يكون له من معنى
ولا من أساس يستند إليه لو أن انتصار الاشتراكية كان مضموناً سلفاً بفعل
حتمية خارجية . وكان ، نقضاً لنظريات « الاقتصاديّة » و « العفوية » ،

(١) من الواضح أن المؤلف يشير هنا إلى الحياة السياسية في خارج الاتحاد السوفياتي .
(المترجم) .

يُلحّ على أهمية « اللحظة الذاتية » (*) أي على أهمية عامل الوعي في العمل الثوري .

وفي الحزب الشيوعي الفرنسي كان الكفاح ضد المعتقدية الجبرية ظاهرة ثابتة في آثار « موريس توريز » . في ١٩٣٤ قال : « إن تحطيم الرأسمالية ليس بالأمر الحتمي » . وفي ١٩٥٠ قال : « الحرب ليست بالأمر الحتمي » . وقال عام ١٩٥١ : « البؤس ليس بالأمر الحتمي » ، وذلك في معرض دراساته حول الافتقار ، حيث كان يعارض « الاعتقاد بوجود قانون حديدي » وقدر محتوم يثقل كاهل الطبقة العاملة . وهذا الموقف هو الذي أتاح له اتخاذ مبادراته التاريخية الكبرى ، كالجبهة الشعبية ، و « اليد المبسوطة » نحو المسيحيين ، و « الجبهة الفرنسية » التي تحققت سلامة الأخذ بها في المقاومة وفي تحرير فرنسا وانبعاثها .

على أنه يبقى أن الحركة ، إذا هي استطاعت أن تتابع مسيرتها في المجالات الرئيسية ، فقد دفعت ثمناً لذلك تبديداً رهيباً للوجود الانساني ، إذ أن ربع القرن الذي احتجبت خلاله الأصالة الماركسية النقدية والعملية ، أي العلمية ، ليقوم مقامها تصوّر للعالم والمعرفة أصبح معتقدياً ولاهوتياً ، ربع القرن هذا كان باهظ التكلفة : ملايين من الحيات .

ان محاكم التفتيش هي بنت المعتقدية المتحجرة .

ما أن نخرج عن الموقف الذي لا سبيل أبداً للفصل بين علميته و « إنسيته » (*) ، لنستريح إلى خرافة القول بحقيقة مطلقة ، علوية ، مفارقة (*) للبشر الذين يعيشونها ويبدعونها في اليومي من تاريخهم ، حتى تنشأ الأساليب السلطوية ، أساليب الإبادة ، بالحتم ، من ضرورة فرض هذه الحقيقة من أعلى .

والعدوان على الديمقراطية في الحزب وفي الدولة ينشأ بالضرورة من هذا التصور اللاهوتي للعالم وللتطور التاريخي والفكر البشري .

ولقد حالت الظروف التاريخية طويلاً دون إدراك هذه الخطيئة المميتة : إذ كان الاتحاد السوفياتي قلعةً معزولة ، وكانت أنظمة الغابة والقنص ، المسؤولة عن مذابح الحرب العالمية الأولى وعن الإبادة الاستعمارية للشعوب والحضارات في ثلاث قارات ، تحاربها حربَ إفناء ، عسكرياً واقتصادياً وعقائدياً .

لذلك لم يكن لنا خيار ، فقد كنا ، إذا لم ندافع بحماسٍ عن الأمل الوليد الذي خلقته « ثورة أكتوبر » ، نضع أنفسنا - شتناً أم أبيناً - في خدمة القوى المبيدة للإنسان . ولذلك ارتضت ملايين من الرجال ، في جَدَلٍ ورجولة ، أن تضحي بحياتها أو بحريتها في هذه المعركة . وليس بينهم من يستطيع أن يأسف لذلك . كان « غابرييل بيري » يقول : « لو كان عليّ أن أسلك هذا الطريق مرة أخرى ، لفعلت ذلك » . وأظنُّ أن كلاً منا يستطيع أن يردد مثل هذا القول : فأولئك الذين لم تقضِ عليهم المقاومة السرية والسجون والمسكرات سيكونون مستعدين - ولو كانوا واعين كلِّ الوعي للظروف التي أحاطت ببناء الاشتراكية - أن يقفوا الموقف نفسه مرة أخرى تجاه نفس العدو ، منكرين عليه بنفس القوة أن يأخذ على الاشتراكية عنفاً هو في تناقضٍ مع مبادئ الاشتراكية ، بينما هو القانون الذاتي الداخلي لنموِّ الرأسمالية التي تعادي الاشتراكية .

أما الذين ينطلقون بعدائهم للشيوعية من دوافع روحية ، فجديرٌ بهم أن يتساءلوا عن المعنى الحقيقي لهذه الروحية الوحيدة الاتجاه ، التي تُقضي عن مذابح « باتيستا » لتُقيم النكيرَ على الاضطهاد في ظل « فيدل كاسترو » ، والتي تثير المسيحيين ضدَّ « كنائس الصمت »^(١) ، ولكنها تتجاهلُ أو تبارك الارهاب في ظل الأنظمة « المسيحية جداً » ، أنظمة فرانكو وسالازار .

كل هذا كنا نعيه وكل هذا كان علينا أن نواجهه ، ولكن منطق المعركة الذي لا يَرَحِمُ قادتنا إلى عدم التفريق بين التأييد الضروري دولياً ، وبين القبول

(١) كلمة أطلقتها الدعاية الغربية على الكنائس المسيحية في العالم الشيوعي ، إشارة إلى ما يعانيه المسيحيون من اضطهاد واضطرار إلى الصمت . (المترجم) .

الشامل غير المشروط بكل ما كان يأتي من معسكرنا . وبلغ بنا الأمر حد الانتهاز إلى عدم التمييز بين العنف الضروري في الرد على العنف المعادي ، وبين العنف الأعمى يمارس على رجالنا أنفسهم وعلى أفكارنا ذاتها . بل قادنا هذا المنطق الذي لا يرحم إلى تشويه العصية الطبقية والحزبية الضرورية بقصرها على واحدة فحسب من مقوماتها : روح الانضباط ، تلك التي تصبح شيئاً مجرداً إذا ما فصلت عن روح المبادرة والنقد ، بحيث أصبح العلم قضية انضباط بدلاً من أن يكون الانضباط قضية علم .

والآن ؟

ان المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي كان بداية الطريق إلى إدراك الحقيقة ، مأساوي ولكن مجدٍ للحياة .

وهو بتقديمه كشف حسابٍ بما تم اكتسابه وإنجازه ، وبآمال المفتوحة ، ولكن أيضاً بكشفه عن طبيعة الظروف التي تم فيها تحقيق ذلك ، قد مهد السبيل أمام بداية جديدة .

وإنه لفضل لا سابقة له أن يكون « نيكيتا خروتشيف » (أية كانت غلطاته فيما بعد ، وحتى لو جنح إلى معاودة الأخذ بأخطاء كان هو نفسه قد كشف عن منشئها وعن نتائجها القاتلة) قد وقف يوماً على مرأى من العالم كله يعيد جذرياً تقييم أساليب في التفكير وفي التنفيذ قادت نظاماً اشتراكياً إلى افتقاد ثروته الوحيدة ، تلك التي تؤلفها المبادرة التاريخية الشخصية لملايين من المواطنين والمناضلين ، وإلى سفك دمه خرقاً لقواعد الديمقراطية في الحزب وفي السلطة ، بل حتى إلى استخدام النظرية المؤتنة كعقيدة تبرير لهذه الجريمة ضد الاشتراكية .

أمام هذه المحازي ، ودون أن أنسى لحظة واحدة آفاق المستقبل المفتوحة على الآمال في الوقت نفسه ، حدث أن عدت إلى قراءة المقطع المظلم

التالي من كتاب « هيجل » ، في « علم ظاهرات الفكر » ، وكأنه رسالة شخصية موجهة " إلى كل منا : « هذا الوعي إنما عَرَفَ القلق لا بشأن هذا أو ذاك من الأشياء ، ولا خلال هذه أو تلك من اللحظات ، بل القلق على 'جماع ماهيته ذاتها' ، لأنه استشعرَ الخوفَ من الموت ، السيد المطلق . وفي هذا القلق انحلَّ الوعيُ حق صميمه ، واضطرب في أعماق ذاته ، وارتجَّ فيه كلُّ ما كان له ثباتُ اليقين » .

ذلك أن خوفَ الموت ، لدى النفس ، هو إشتاقُها من أن تفقد ما تؤمن به من مبررات الوجود والعمل ونحن (ولمَ لا نعترف بذلك ؟) كفهرمنا مدى لحظة ، على أثر المؤتمر العشرين ، ما يمكن أن يعنيه هذا الدُّوار الكياني : شيئاً لم نستشعره أبداً من قبل في السجون والمعسكرات .

على أننا انطلقنا نفتش عن ملاذٍ ليقيننا من جديد ، ولكن فيما وراء « منعطف الأحلام » ، هذا ؛ وقد فعلنا هذا لا متشككين ولا صَحْوَاً من غفوة ، فَعَلَّناهُ لا عن تصميمٍ بالآلة نؤمنَ بشيء بعد الآن بل عن تصميمٍ بالآلة نؤمن بعد الآن إلا وعيوننا مفتحة . فَضَرَبَاتُ المطرقة - كما قال « بوشكين » - تحطم الزجاج ولكنها تصفح الحديد . والمؤتمر العشرون كان امتحاناً لم يُحطَم آمالنا وإيماننا ، بل على العكس - جَعَلَ في وسع الفلسفة الماركسية أن تزدهر مرة ثالثة .

على أن هذا لم يحدث دفعةً واحدة ، بمجرد قلبِ صفحة الماضي ، أو باعفاء أنفسنا من تعرية كل جذور المرض ، وباجتئاب التحديد العادل للمسؤوليات ، إذ ليس في المستطاع فتح الطريق أمام انطلاقٍ جديدة إلا إذا اقتضينا أنفسنا تحليلاً عميقاً لأسباب غشاوتنا السابقة . وأنا شخصياً لا أزال منذ عشر سنوات أستشعر وَخْزَ هذه الحاجة إلى التدقيق في قياس نصيبي من المسؤولية ، لا النظرية فحسب بل النظرية والعملية على السواء .

لذلك أتحدث في هذا الكتاب ، لا باسم المكتب السياسي للحزب الشيوعي

الفرنسي ، بل باسمي الشخصي ، وحديثاً لا يربط أحداً سواي ^(١) ، وإن كنت وأنا أكتب هذه الدراسة واعياً أشد الوعي لواجبي - كفيلسوف - تجاه حزبي وتجاه مكتبه السياسي الذي يُشرفني ويزيد من مسؤوليتي أن أكون أحد أعضائه .

ذلك أن قبول آراء متالين في الفلسفة دون تمحيص (كما فعلت مثلاً في أطروحتي عن النظرية المادية للمعرفة) ، بكل انعكاساتها على العلوم ، من الوراثة إلى الكيمياء ، وعلى الفنون ، من الموسيقى إلى التصوير ، هذا القبول لم يكن مجرد ضلال نظري . إذ أن تأييد أحكام الإدانة ، الصادرة باسم معتقدات الدين الرسمي ، كان - بما يمثل من شهادة دولية بحسن السلوك - يُيسّر مهمة أولئك الذين يمنعون فلاناً أو فلاناً من الكتابة أو التصوير ، أو يحرمونه حق الحياة .

وحتى لا يتكرر ذلك أبداً من جديد لا بد لنا من القيام بجهد جماعي ، وبالتالي علني ، نستكشف به مصادر الضلال ونكشف عنها ، لنستطيع أن نستعيد ، في هذه المرحلة الجديدة ، روح الماركسية الأصيلة .

والصفحات التالية محاولة للإسهام في هذا الجهد ، على الصعيد النظري .

(١) سيرى القارئ أن أشد حملات المؤلف توجه إلى الاستاذ « آلتومر » زميله في عضوية المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي ، وفيلسوف دعوة « التصلب الثوري » في صفوف هذا الحزب . (المترجم) .

- ١ -

المنشأة

كيف تطرح المشكلات في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين

إن قضايا الحضارة تطرح نفسها اليوم في ظروف تاريخية جديدة ، تقتضي الكثير من الجهد الخلاق .

ففي السنوات العشرين الأخيرة تسارعت عجلة التاريخ على صورة لا مثيل لها من قبل .

وهناك ثلاث ظاهرات عملاقة تعطي هذا الوضع الجديد ملامحه الرئيسية :

- ١ - التقدم البالغ السرعة في العلوم والتقنيات .
- ٢ - تحول بناء الاشتراكية إلى نظام عالمي .
- ٣ - انحسار الاستعمار عن قارتين : آسيا وإفريقيا .

ومثل هذا التغير ليس بالتغير الكمي : إنه ليس أمر بضعة اكتشافات جديدة ، وبضعة انتصارات للاشتراكية ، وبضع مستعمرات تحررت . بل الواقع أن الذي حدث ، منذ الحرب العالمية الثانية ، هو تغير "كيفي" .

هكذا تطرح نفسها مسائل لم تعرف من قبل ، وعلينا أن نقدر أهمية الجهد المطلوب لحلها لنستطيع الارتفاع بالماركسية إلى مستوى هذا الطلب .

ان و"عيننا مختلف" عن التاريخ . فاذا نحن أردنا أن نجد الوسائل لتعويض هذا التخلف فعلينا أن نكون مدركين له كل الإدراك : هكذا فحسب تصبح

الماركسية مؤهلة لأن تضع فلسفتها الجديدة بنجاح .
وهذه في الواقع ظاهرة عامة : فكل تيارات الفكر الكبرى تُعبّرُ اليوم
عن مثل هذه الحاجة ، وكل منها يشعر بتخلف الوعي الواقع التاريخي .
والكاثوليكيون ليسوا المحتاجين الوحيدين إلى مثل هذا التجدد ^(١) .
فكيف إذن تطرح المشكلات نفسها ، انطلاقاً من الظواهر الثلاث
الكبرى التي عددها أعلاه ؟

* * *

إن سلطان الإنسان على الطبيعة قد تضاعف خلال عشرين عاماً أكثر مما
تضاعف على مدى القرون العشرين الماضية .
وقد تمّ هذا الانقلاب الضخم نتيجة عدد من الاكتشافات العلمية والتقنية
الكبرى .
وأكثر هذه الوقائع إثارةً كان صنع القنابل الذرية والحروية النووية .
ففي « ميروشيا » ، عام ١٩٤٤ ، لم يكن الأمر إلا أمرَ وسيلةٍ للتخريب أشد
عنفاً من الأخريات ، ولكن بعد عشر سنوات حدثَ تبدّلٌ كفي : إذ أن
مستودعات القنابل الموجودة حالياً ، والموزعة بصورة منهجية ، قد جعلت
من المستطاع تقنياً تدمير كل أثرٍ للحياة على وجه الأرض . والملاحمة الإنسانية ،
التي بدأت قبل مليون عام ، أصبحت من الممكن أن تنتهي .
والنتيجة الثانية لهذه الاكتشافات ليس أقل أهمية : وهي أن التاريخ
البشري قد اكتسبَ أبعاداً بلا حدود . فقبّل ثلاثين عاماً كان لا يزال من

(١) كان المؤلف - لمناسبة « المجمع المقدس » - قد نشر قبل عام كتاباً عنوانه : « من
الحرمات إلى الحوار » ، استعرض فيه وجوه تضاؤل مصراع وإمكانات التقارب على الصعيد
النظري والعمل بين الشيوعيين والمسيحيين ، ولا سيما في فرنسا ، مشيراً في الوقت نفسه إلى
خطوات التجديد التي أخذ بها « المجمع » . (المترجم)

الممكن تحديد الوقت الذي ستنضب فيه مدخرات كوكبنا من الطاقة ، فعما ونقطاً ؛ أما بعد الآن فان تعميم القدرة على تحطيم المادة سيجعل للبشر سلطاناً وثرواتٍ بغير حدود .

ولهذه الاكتشافات نتيجةٌ ثالثة تتعلق بالمصير بالشامل للانسانية . فلقد كان بُرود الشمس والأرض يجعل في 'مُكْنَتِنَا' أن تتصور نهاية لوجود النوع البشري على كوكبٍ يسمي غير صالح للسكن . ولكن الغزوات الأولى للفضاء ، وما أصبح يحمله تقنياتُ المادة من احتمالاتٍ للاغتناء بالطاقة ، طريقٌ مأمونة إلى استبعاد هذه النهاية . والبشر ، بمكتسباتهم الجديدة ، يستطيعون أن يحملوا بخلودٍ لنوعهم حقيقي .

ثم إن هناك علماً جديداً ، هو حصيلةُ الجمع بين دراسة ظاهرات « الانتظام الذاتي » (*) وبين حساب الاحتمالات ، وُلِدَ عام ١٩٤٩ بصدر كتاب « نوربرت واينر » عن « السبرانية » . وهو منذ ما لا يُجاوز السنوات العشر قد طُبِّقَ على نطاق واسع .

وهذا ليس تغييراً كيمياً فحسب ، ليس مجردَ مرحلةٍ جديدةٍ على طريق استخدام الآلة . فحق الآن ، منذ اكتشاف النار وتهذيب الصخر الملقطع حق اكتشاف البخار والمحرك الانفجاري والكهرباء ، كانت مهمة الأدوات ثم المكنات - أياً كان مبلغ الارتقاء بها - تقف عند حدود تضعيف قوة الانسان الجسدية ، والحلول محل العمل اليدوي ، وتعجيل هذا العمل وجمعه أفضل أداء .

أما الآن فالتغيير أصبح كيمياً ، لأن العلم الجديد أدى إلى الاستعاضة عن بعض أشكال العمل الذهني لدى الانسان . فلكي نستطيع توجيه مسار كوكب اصطناعي ، مثلاً ، ينبغي لنا أن نحدد موضعه في كل لحظة من لحظات هذا المسار . وهذه عمليات حسابية لو كان علينا أن نقوم بها بالاسلوب التقليدي لاقتضت عشرات من علماء الرياضيات المتخصصين يعملون مدى أشهر طويلة ،

فلا ينتهون منها إلا وقد أصبح الكوكب الاصطناعي بعيداً وضاع جهدهم بلا فائدة . أما الآن فإن الحاسبات « الالكترونية » تستطيع ، دونما احتمال خطأ ، أن تقوم بملايين العمليات الحسابية المعقدة في الثانية . ووحدة الزمن لم تعد الثانية بل جزءاً من مليار من الثانية . والعقل « الالكتروني » ليس مجرد صيغة أكثر تقدماً لمسجلة المبيعات في محل تجاري أضيفت إليها آلة حاسبة . لا ، بل هو يُفَرِّبُ الحلول ويستطيع عند اللزوم أن يُنَبِّه العالم إذا كان منذ البداية قد أخطأ في طرح مسأله .

وتطبيقات هذا العلم الجديد تتكاثر في كل الميادين .

ففي الولايات المتحدة يقوم الجهاز الالكتروني « جيداً » بالمراقبة الآلية لما تنتجه تسع محطات للتوليد من تيار كهربائي ، ولتوزيع هذا التيار الناتج ... كما يراقب كميات الكهرباء المستهلكة ، ويحسب تكاليف الفحم في كل محطة ، كما يحسب طاقة الفحم الحرارية ودرجة رطوبته النسبية ، ويمتحن خصائص الأسلاك الكهربائية ، الخ ...

وفي موسكو ، في كانون الثاني ١٩٦٤ ، استُخدمت حاسبة كهربائية في تحديد أفضل الصيغ التقنية المحتملة لإقامة بناية ، وفي آذار من العام نفسه ، في ورشات ليننغراد البحرية ، بُدِءَ باستخدام جهاز جديد يقوم آلياً بتوجيه المراكب نحو أماكن الصيد الصالحة وبقيادة عمليات اصطياد السمك وعمليات إعداده للاستهلاك .

كذلك شهدنا مثل هذا التغيير الكيفي في ميدان المواصلات والاتصالات اللاسلكية .

كان قد مضى ألفا عام لم يحدث خلالها إلا القليل من التغيير . فقد ظل نابوليون يحتاج تقريباً إلى نفس الوقت الذي كان يحتاج إليه يوليوس قيصر لقطع الطريق بين باريس وروما ، «تحدّد ذلك سرعة الحصان وتنظيم رباط البدائل . ثم جاء البخار بالسكة الحديد فلم يحدث إلا تغييراً كمياً ، إذ ضاعف السرعة

ثلاث مرات أو أربع مرات . وبعده أحدث الطيران تغييراً كبيراً آخر ، بمضاعفة السرعة كـرّةً أخرى سبع مراتٍ أو أكثر . ولكننا ، مع صواريخ الفضاء ، انتقلنا إلى مقياس للسرعة من نوعٍ جديد ، هو سرعة دورة الكواكب . فالصاروخ أسرع كثيراً من الأرض في دورانها ، والسرعة لم تصبح ثلاثة أضعافها أو تسعة أضعافها فحسب ، بل تضاعفت مائة مرةٍ بل ألف مرة .

كان الإنسان ، بالطيران ، قد أصبح قادراً أن يعيش على مستوى كوكبه . أما الآن فهو يبدأ حياةً جديدةً ، حياةً على مستوى الكون كله .

وكذلك وسائلُ الاتصال الإعلاميَّة ، ظلت دهرًا طويلاً تسير وسائل مواصلات الانتقال ، إذ كانت سرعة البريد هي سرعة الحصان نفسه . أما الآن فلدينا القدرةُ التقنيَّة على جعل الخبر يتواجد آنياً على مدى العالم كله ، وقد أصبح هذا الأمر خلال السنوات العشر ظاهرةً جماعيةً بالتكاثُر العاجل في عدد أجهزة استقبال « الراديو » و « التلفزيون » . وأصبح لدينا « أورو فيزيون » ، و « موندوفيزيون » ، و « تليستار » ، وصورٌ ملتقطةٌ من سطح القمر .

وهذا الأسلوبُ في بثِّ المعلومات لم يحدث انقلاباً عميقاً في وسائل الدعاية السياسية فحسب ، بل أيضاً في مناهج التعليم والثقافة .

كذلك الأمر في علم الحياة (البيولوجيا) ؛ فالجديد الذي اكتُشِفَ فيه خلال عشر سنوات يزيد على ما اكتُشِفَ منذ « أبوقراط » حتى كلود برنارد .

وقد بدأت الاكتشافات المؤدية إلى التحول الكيفي تظهر منذ عام ١٩٥٤ .

ففي بداية القرن كان « لوب » يعتقد أن الأهداف البعيدة لعلم الحياة هي : تركيب الحياة ، والأخذ بقيادة تطور الأنواع . أما الآن فقد أصبح هذان الهدفان في طريق التحقق ، بفضل ما بدأه « أوكوا » و « كورنبرغ » عام ١٩٥٤ من تركيبٍ صُنْعِيٍّ لخلايا قادرة على التكاثُر ، وما أدخله « واطسون » و « كريك » على هذه السلاسل الخلويَّة من تغييرات موجهة .

وهناك قرائن كثيرة تسمح بالاعتقاد بأن الإنسان سيصل ، خلال الثلث الأخير من هذا القرن ، إلى اكتشافات في علم الحياة ستكون لها على الأقل مثل أهمية الاكتشافات الفيزيائية في الثلثين الأولين منه .

وهكذا نرى أن الإنسان لم يعد « التطور الواعي لذاته » فحسب ، بل هو على طريق أن يصبح التطور السيد لذاته ، أن يصبح أحد عوامل التطور ، قادراً على تغيير الوراثة وعلى التوجيه « البيولوجي » لطاقات الفرد . وهذا يطرح في قلب العلم نفسه مشكلة أخلاقية ، مشكلة غائبة : إذ باسم أية قِيمٍ سَيَتَمُّ اختيار ما يراد إنمائه من طاقات ؟

وهذه كلها ليست الا بضعة أمثلة لما شهده العالم من تغيير . وهي تطرح طرْحاً حاداً مشكلة تعليم هذه المكتسبات الجديدة ، وتمثيلها ، ونشرها ، والقدرة على توجيه قيادتها .

ويكفي ، إظهاراً لِدَى سعة المسائل المطروحة فحسب ، أن نتذكر ثلاث وقائع :

— يوجد في العالم اليوم عددٌ من العلماء الأحياء الخلاقين يساوي مجموع من عرف التاريخ من علماء منذ بداية الانسانية . (من تقرير الاستاذ « أوجيه » إلى شعبة البحوث العلمية في الأونسكو) .

— منذ ثماني سنوات تضاعفت كمية معارف البشر (حجم المنشورات العلمية ، وكتب البحوث والمجلات العلمية ، بصرف النظر عن كتب التبسيط) .

— الزمن الذي ينقضي بين اكتشاف رئيسي وبين تطبيقاته العملية على نطاق واسع يتقاصر بنسبة كبيرة : فلقد احتاج التصوير الشمسي إلى ١١٢ سنة ، والهاتف إلى ٥٦ سنة ، بينما كانت خمسة أعوام كافية لتعميم « الترانزيستور » .

وهذه الأمثلة توضح مدى المسائل المطروحة . فهناك :

مسألة فلسفية : كان « أنجلس » يقول إن على المادية أن تغير من صورتها كلما ظهر اكتشاف رئيسي ، ظاهر الأثر في تاريخ العلوم . وقد بذل « لينين »

جهداً جباراً لتمثيل فيزياء عصره . ونحن الآن في حاجة إلى بذل مجهود أكبر
بلا حدود لنستطيع الارتقاء بالفلسفة الماركسية إلى المستوى الراهن لتطور
العلوم .

مسألة سياسية : إن هذا التزايد الرهيب في السلطان « التقني » (*) على
الطبيعة يضع بين يدي قبضة من الناس قدراً من المعارف ومن التنظيم يمنحهم
سلطاناً يثير الفرع . وهذا الحاجز من السلطة « التقنوية » (*) بين القادة
والجماهير هو القاعدة في نظام الاحتكارات ، حيث تكون « كزّة » أدوات
الانتاج قضية طبقية . ولكن حين تختلف الظروف اختلافاً جذرياً (بالأخذ
بالاشتراكية) يخلق هذا الوضع عوائق موضوعية تجعل من العسير تحقيق
ديمقراطية اشتراكية فعلية .

مسألة تربوية : إذا كان مجموع المعارف قد تضاعف في مدى ثمانية أعوام
أو عشرة ، فليس يكفي أن نضيف فصلاً جديداً إلى برامج سنوات الدراسة
النهائية ليستطاع إعطاء الطلاب صورة للمعارف الجديدة ، ولو كانت صورة
إجمالية . بل إن البرامج نفسها أصبحت في حاجة إلى أن يعاد النظر فيها
بمجموعها . كما أن مسألة الثقافة خارج المدرسة تطرح نفسها طرْحاً عاجلاً
وجديداً .

* * *

وقيام النظام الاشتراكي قد خلق الظروف الضرورية لازدهار لا سابق له
في ميادين الثقافة والفنون .

أولاً ، لأن كفاح الطبقة العاملة ، يوجهه ويقوده حزب « ماركسي لينيني » ،
بدأ يتغلب على الطلاق القائم بين العمل والثقافة .

ثانياً ، لأن انتصار الطبقة العاملة وقيام دكتاتورية البروليتاريا يضمن حداً
لنظام يجعل من قيم الثقافة قيمةً سلّية .

وأخيراً لأن الديمقراطية الاشتراكية تقدم لكل فرد ، لكل طفل ، وسائل التنمية الكاملة لما يحمله في ذاته من كرامة إنساني . وبالتالي تجعل في استطاعه فهم المبادئ الثقافية وإبداعها .

وإذا كانت الثقافة تبدأ مع العمل وتنمو معه ، فكل تحول جذري في تنظيم العمل الاجتماعي وعلاقات الإنتاج يؤدي إلى تغيير عميق في الثقافة وفي شروط نموها .

وإحدى السمات الرئيسية في الاشتراكية هي أنها على نقيض الرأسمالية ، وبحكم طابعها الطبقي وإلغائها الملكية الفردية لأدوات الإنتاج ، تجعل في المستطاع - لأول مرة في التاريخ - أن يقوم تخطيط حقيقي للعمل الاجتماعي .

فعين لا يعود الكسب هو في وقت واحد مصدر توجيه الخطط وأداة إحباطها ، وحين لا تعود مصالح القلة (المالكة لأدوات الإنتاج) ، بل الحاجات الفعلية لكل الناس ، هي الموجهة بتلك الخطوط ، فإن الإنسانية تشهد بداية لتغيير ضخم ، ثقافي وأخلاقي . إذ يستطيع الإنسان للمرة الأولى أن يصبح واعياً للغايات المستهدفة ، كما يستطيع أن يأخذ بزمام التطور ، فلا يعود هذا خاضعاً للطبيعة ولا للصراع البهيمي بين المصالح المتعارضة ، بل للثقافة ، لمعرفة غايات التقدم الإنساني ووسائله .

والشيوعية تملك الطريق إلى تجاوز التطلعات المحدودة التي تعمل لها الطبقات المستغلة بالتتابع ، وإلى تصوّر تطلّع شامل . فمع الشيوعية - أي متى تتم تجاوز علاقات السوق وعلاقات الدولة - يصبح في الإمكان نشوء علاقات إنسانية بحجة ، إنسانية حقاً . حينئذ يصبح في وسع كل فرد أن يعيش حياة كل الآخرين ، ويؤلف العالم الإنساني ، لأول مرة « كلاً » واحداً .

ذلك هو المنعنى النظري للتطور ، كما رسم خطوطه العامة ماركس وإنجلز .

والتطور التاريخي الفعلي في الاتحاد السوفياتي وفي البلدان التي تبني

الاشتراكية ، كان له في العالم كله أثرٌ حاسمٌ على مستقبل الحضارة : إذ أصبحت ثقة الملايين في إمكان إعادة صياغة العلاقات البشرية ، وتصور علاقات بشرية مغايرة لتلك التي عرفتْها الرأسمالية والمجتمعات الطبقيّة الأخرى ، أصبحت هذه الثقة يقيناً جداً واسع الانتشار ، وإن كانت فكرة الاشتراكية ما تزال لدى كثيرين غامضة غائمة .

على أن التطور التاريخي الفعليّ للاشتراكية كشف عن كونه أكثر غنى من منتهى النظر .

وبصورة خاصة ، في ما يتصل بتنظيم العمل الاجتماعي . فقضايا التخطيط هي الآن أعقد كثيراً جداً مما كانت قبل أربعين ، بل قبل عشرين سنة .

في الاتحاد السوفياتي ، مثلاً ، كانت مسألة التخطيط في البداية قضية خلق الأسس التقنيّة والاقتصادية للاشتراكية . كان هناك - أولاً - تخلفٌ عن البلدان الرأسمالية يجب تعويضه : أي أن الخطّة ، هدفاً وأساليب ووسائل ، كانت - إذا صحّ القول - مرسومة على شكلٍ سلبيّ ، مُفرّغٍ - كقالب التمثال - في ما سبق للدول المصنّعة الكبرى أن تحققته من تقدم :

- الهدف : خلق وسائل الدفاع وإمكانيات الاستهلاك .

- الوسيلة : إعطاء الأولوية المطلقة للصناعة الثقيلة ، وإنتاج أدوات الانتاج بغية تلبية متطلبات الدفاع والاستهلاك المُقبل .

وكان لهذه المتطلبات ، ضمناً ، فلسفة خاصة ، أخلاقية وجمالية وتربوية : فكل ما يساعد على تحقيق هذا الهدف الكبير هو خيرٌ وهو جمال .

فأما الأخلاق فكانت بطوليّة ، مبنية على إنكار الذات والانضباط والتضحية ، وقد عبّرت عن نفسها على كل جبهات الحرب الأهلية والكفاح ضد التدخل ، ثم في العمل في ورشات الخطط الخمسية الكبيرة ، ثم مرة أخرى في الحرب ضدّ الفاشية الهتلرية .

وأما في مقاييس الجمال فكانت أهمُّ روائع تلك المرحلة هي تلك التي تشيد

بالمهدف لنفسه وتخدمه : من « تشاباييف » حتى « الأسمنت » ، ومن « طريق الآلام » الذي كتبه « ألكسي تولستوي » إلى « الطبيعة الفتية » الذي ألفه « فاداييف » ، ومن ديوان « ماكارنكو » ، « العقيدة القربوية » ، إلى كتاب « شولوخوف » ، « الأراضي المستصلحة » .

وأما التربية الملائمة لتلك المرحلة فكانت تلك التي تستمد ذراعيها من أخلاق الانضباط والهدل تلك ، وفي الوقت نفسه 'تركز' على التمثيل السريع لعلوم الطبيعة وللتقنيات .

وليس هناك أي تناقض في القول بأن المصاعب الأولى في العالم الاشتراكي قد بدأت بعد المؤتمر العشرين ، أي بعد أن أصبح في المستطاع وضع كشف حساب ضخم بالانتصارات المحققة . فمن الوم أن نطن أن إداة ستالين هي التي خلقت المصاعب : لقد خلقتها الانتصارات والمنجزات .

فارتقاء مستوى الحياة في البلدان التي تبني الاشتراكية ، والتوسع البالغ في التعليم ، وبصورة عامة ، نجاح التحويل الاشتراكي في المؤسسات والسلوك ، نجاح الاشتراكية ، كان قد خلق مطالب جديدة .

والقضية النظرية المركزية ، تلك التي انطلقاً منها يعاد الآن بحث مسائل التنظيم الاجتماعي للعمل والتخطيط ، هي قضية دور العلاقات السلبية (التجارية) ودور قانون القيمة في الاقتصاد الاشتراكي .

والسبيل إلى إدراك هذه القضية هو في الانطلاق من مبدأ النظام الاشتراكي نفسه ومن جماع الشروط التي يتحقق ضمنها .

فنقطة البدء هي ان الاشتراكية نظام انتقال بين الرأسمالية والشيوعية .

في الرأسمالية تهيمن العلاقات التجارية على كل الصلات الإنسانية تقريباً ، وقانون القيمة الأعلى يلعب دور محرك التقدم .

وفي الشيوعية تتحل العلاقات التجارية بين الناس ، ولا يظل لقانون القيمة من وجود إلا كأداة للمحاسبة الوطنية .

لذلك كان في الاشتراكية تناقض بين هذين الحدين الأقصىين : بين هدف التخطيط المباشر المركزي الذي تصبح العلاقات البشرية في نهايته صلات كلها شفافة ، وبين العلاقات التجارية التي لا تزال موضوعياً خاضعة لقانون القيمة . وقد أوضح الأستاذ « سيك » (التشيكوسلوفاكي) ، انطلاقاً من هذا التحليل الإجمالي لطبيعة الاشتراكية ، أن استمرار وجود العلاقات التجارية في ظل النظام الاشتراكي يرجع بالذات إلى هذا التناقض بين التعاون الاجتماعي العميق الذي أصبح ممكناً بانتصار الاشتراكية ، وبين سمّة العمل والاستهلاك التي تولّد مصالح وحوافز أفراد وفئات لم يتمّ التطابق بعد بينها وبين المصلحة العامة للمجتمع في كليته . ففي هذه المرحلة يكون من شأن العلاقات التجارية وقانون القيمة تيسير التنسيق بين مصالح الفئات بتوكيدها في إطار تعاون اجتماعي مخطط .

على ان خطيتين متقابلتين كانتا ممكنتين على هذا الطريق :

– الأولى هي خطيئة التعصب ، التي تتوقع من كل مواطن في المجتمع الاشتراكي أن يكون له منذ الآن سلوك مواطن المجتمع الشيوعي الذي يتأثر بالوعي والحافز المعنوي وحدهما تقريباً ، ولا تعتبر الحافز المادي إلا مجرد بقية تَخَلَّتْ عن المجتمع الرأسمالي القديم .

– والثانية هي خطيئة الانتهازية التي تقول : صحيح أن العمل في النظام الاشتراكي لم يصبح بعد حاجة الفرد الأولى ، وبالتالي لا يزال الحافز المباشر والأول إلى العمل هو تطلّع العاملين إلى إرضاء حاجاتهم المادية والثقافية ، ولكن هذا لا يعني أن هذه الحاجات تظل هي نفسها باستمرار ولا تتطور تاريخياً .

والأمر الصّعب هو وعي الجدلية الحية بين الحوافز المادية والحوافز المعنوية بدلاً من اعتبار هذه وتلك متعارضتين : فلا يمكن أن ينمو السلوك الأخلاقي الاشتراكي إلا بالتوجيه المستمر لمصالح الأفراد المادية وللأعمال

الجماعية بالتوزيع على حسب العمل ، وللعلاقات التجارية الاشتراكية نحو المصالح الاجتماعية .

هكذا فرضت التجربة التاريخية فكرة تعدد « النماذج » في هذا البناء . فالغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، وهو الشرط الأول والضروري للثورة الاجتماعية في عصرنا ، لا يكفي للقضاء على كل صور « الأئينة » (*) . فلقد علمتنا التجربة التاريخية أن نظاماً للتخطيط المركزي في إدارة الملكية الجماعية ، وهو قد يكون ذا ضرورة مطلقة في بعض الظروف التاريخية ، ولا سيما في مراحل البناء الأولى ، يمكن أن يولد عاهات من السلطان « التقنوي » ، والمكثبي في تصور شكل الدولة وشكل الحزب نفسه ، وإن يولد انقصاصاً جديداً بين الطبقة والحزب ، وبين الحزب والدولة من جهة وشخص القائد من جهة أخرى . كذلك فإن الاضطرار المرحلي للأخذ إلى حد بعيد بقانون القيمة وبالعلاقات التجارية في نظام قائم على الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج ، من جهة ، ونظام « التسيير الذاتي » من جهة أخرى ، إذا كانا يتيحان المجال للنقد الذاتي المستمر وللديمقراطية المباشرة الاقتصادية والسياسية ، يصطدمان بمشكلة صياغة العلاقة بين المبادرة المنطلقة من أدنى وبين مقتضيات التقنية للتخطيط الوطني (المركزي) .

فكيفما كان « النموذج » المستخدم ، وفقاً للظروف الخاصة بكل شعب ، يظل هناك دائماً توترٌ بين هذين المطلبين .

وليس من الممكن الاستسلام ، على هذا الصعيد ، لا إلى العفوية التي لو هيمنت لآثرت الصدام الفوضوي بين مصالح الفئات ، ولا إلى القول « المعتقدي » بإطلاق يد السلطة ، من أعلى ، في تحديد احتياجات مجموع العاملين وأذواقهم .

في الحالة الأولى يغيبُ عن نظرنا المستقبل ، وفي الثانية يغيب الواقع . وليس من سبيلٍ إلى تحقيق الاتساق بين المصالح الخاصة لفئات المنتجين

وبين المصالح العامة للمجتمع إلا سبيل مواجهة مصالح أولئك المتبعين مع مصالح العاملين الآخرين الذين يستهلكون منتجاتهم . وهذا لا يستطاع إلا باعتماد العلاقات التجارية المستندة على قانون القيمة : أي بالأسعار .

هل يعني ذلك أنها عودة لمبادئ النظام الرأسمالي نفسها ؟

لا ، على أية صورة .

أولاً لأن دور قانون القيمة ، في النظام الاشتراكي ، محدودٌ في مجالات تطبيقه :

– فالأرض ، مثلاً ، أصبحت بمجموعها تقريباً خارج نطاق السلع . على أن هذا لا ينفي أن النظام الاشتراكي يحتفظ بـ"ماء يعادل" ، ولو من بعيد ، الربح العقاري المختلف باختلاف جودة التربة ، والمناخ ، وغيرهما . فمستوى الحياة في « الكولخوزات صاحبة الملايين » في أرمينيا وجورجيا مختلف جداً عنه في « كولخوزات » سيبيريا .

– والعمل (أو على الأصح : قوة العمل) لم يعد سلعة . على أن أجر مختلف فئات العمال لا تحدده بصورة آلية كمية العمل وكيفيته ، بل يمكن أن يختلف بصورة محسوسة وفقاً للظروف ولضرورات الساعة .

ثم إن مبدأ التخطيط نفسه يختلف في النظام الاشتراكي عنه في النظام الرأسمالي :

في النظام الرأسمالي ليس من المستطاع أن يقادَ الاقتصاد قيادةً واعية . أقصى ما في الإمكان أن يستطاع ببعض التدخل توجيه الاقتصاد ، لا نحو غايةٍ واحدة ، بل نحو غايات مختلفة لأن مصالح الفئات الرأسمالية الكبرى – وهي في الأغلب متعارضة – هي التي توجه الاستثمارات ، بحيث تكون « الحطة » محصلةً لنسبة القوى بين الفئات المتعارضة . أما في النظام الاشتراكي فالتخطيط لا يخضع لمثل هذه التمزقات ، لأن ما يحدده ليس الموازنة بين الشهوات المتسابقة إلى الربح ، ولكنه الاحتياجات العامة لمجموع المجتمع .

على ان التخطيط لا يألو يزداد صعوبة بقدر ما تكون الاشتراكية قد
أثاحت توفيره من الاحتياجات المباشرة للجماهير العريضة . إذ ذاك لا تعود
الخطة مرسومة من قبل تلبية لضرورات عاجلة . فحين نبلغ الوقت الذي
يستطاع فيه توفير ثلاثة أزواج من الأحذية في العام لكل مواطن ، لا يمكن
أن يكون الهدف تزويد هذا المواطن بستة أزواج أو باثني عشر . بل إن مسألة
الغايات تفرض نفسها ، ومعها مسائل الجودة ، والتناسب ، والتوازن ، وتعدد
إمكانات الاختيار .

لم يعد من الممكن الان أن نؤمن في خشوع بما يسمى « القانون الموضوعي
للتنمية المتسقة » كما كان يفهمه ستالين . فالاتساق أمرٌ ينبغي تَطَلُّبه في
مسمى يومي ، والغايات لم تعد اليوم قابلةً للتحديد من أعلى فحسب

والذي ينبغي هو الجمعُ في تقديرَاتنا بين حاجات الجماهير الراحنة ، التي
تطلب التلبية فعلاً ، وبين الاحتمالات الاقتصادية التي تؤدي إلى إضفاء مزيد
من الشأن على قضايا المردود المجزي . وهذا لا يعني أبداً عودةً إلى أحكام الربح
الرأسمالي ما دام ليس هناك سبيل ، في النظام الاشتراكي ، إلى الاستيلاء الفردي
على فائض القيمة .

فالاهتمام ، في النظام الاشتراكي ، بأن تكون المشروعات مجزية ، هو
الطريق إلى ضمانة ازدياد التراكم الاشتراكي وإلى الوفاء بالتفقات غير المنتجة
(الدفاع ، الصحة ، التعليم ، إلى آخره) .

وهنا أيضاً تسمح العلاقات التجارية وقانون القيمة بتحديد هذا المردود
المجزي ، وبقياس وقت العمل الضروري اجتماعياً ، وبالتغلب على التناقضات
بين الفردي والاجتماعي ، بين الأجل القصير والأجل الطويل ، بين الحافز
المادي والحافز المعنوي .

القضايا الاقتصادية إذن ، ولا سيما قضايا التخطيط ، لم تعد أبداً تطرح نفسها
على الشكل الذي كان لها في المرحلة البطولية ، مرحلة الخمسينات الأولى : فهي

قد أصبحت أكثر تعقداً بكثير ، سواء من حيث تحديد الأهداف أو من حيث تحديد طرائق الإدارة والتنسيق .

وهذا التغير في البنى السفلية يستلزم تغييراً في البنى الفوقية .

فادراكنا - مثلاً - للضرورات الموضوعية التي تقتضي ، ومستطل تكتفي خلال حقبة طويلة ، أن تؤخذ بعين الاعتبار العلاقات التجارية ، يعني ضمناً ويتطلب أن تشارك الجماهير مشاركة أوسع في إعداد الخطط الاقتصادية وإعداد القرارات السياسية ، وفي تسيير الشؤون الاقتصادية والسياسية . وهناك دستور سوفيياتي جديد هو الآن قيد الإعداد .

وهذا الوضع يطرح قضايا جديدة :

- في الفلسفة ، ليس مصادفة أن أصبحت مشكلات « الإنسانية ، والأليّة ، ذات أهمية رئيسية : فهي تعبّر عن الحرص على رفض كل أشكال « الوضعية » و « العلوية » التي تنتهي بأن تجعل من الوسيلة غاية (سواء أتعلق الأمر بنظام التخطيط والإدارة ، أم بشكل الدولة ، أم ببنية الحزب) .

- وفي العلوم الإنسانية يتقدم علم الاجتماع الماركسي كعلم مستقل بسبب - وبقدر - ظهور الحاجة إلى القيام ، بصورة أكثر حية ، بدراسة القوانين الموضوعية للواقع الاشتراكي .

- وفي الاقتصاد السياسي قادت متطلبات التخطيط الجديدة إلى الأخذ ببحوث كانت فيما مضى تُنعت « بالبورجوازية » ، مثل بحوث القياس الاقتصادي و « السبرانية » .

- وفي الأخلاق ، إلى جانب قيم الانضباط والتضحية ، برز الإلحاح بالضرورة على قيم المبادرة والابداع .

- وفي علم الجمال ، لم يعد من الممكن أن نضع الواقعية الاشتراكية في تناقض قطبي مع الواقعية النقدية ، كما كنا نفعل بنتيجة

الآيمان الأبتك بأن الاشتراكية قد تمت تحقيقها وانتهى ، وأنه لم يعد هناك ،
بالتالي ، نزاع جوهري بين الفرد والمجتمع ، ولا عادت هناك « أليّة » .
إن الواقعية الاشتراكية إذا تنازلت عن دورها النقدي لا بد أن تفرق في
الحماة اللاواقعية .

وإدراكنا هذا للتغيرات الكبرى يساعدنا على اجتناب عدد من الأخطاء في
ميدان الثقافة :

١ - خطأ الاعتقاد بأن تحقق الظروف الاقتصادية والاجتماعية والاشتراكية
يؤدي بالضرورة إلى قيام بُناها الفوقية ، وإن الإنسان سيتغير بصورة آليّة ،
كما لو لم يكن إلا نتاج الظروف التي يعيش فيها أو محصلة لها .

٢ - خطأ الاعتقاد بأن الثقافة ليست أكثر من وسيلة لتحقيق الأهداف
القصيرة الأجل في خطة اقتصادية أو في مشروع سياسي .

٣ - خطأ الاعتقاد بأن العلم والتقنية قادران على حل كل ما قد يطرح
نفسه من مشكلات ، وبالتالي إهمال العنصر الانساني في الثقافة ، عنصر التطلع
إلى الغايات .

تلك هي المسائل التي تطرح نفسها علينا في المرحلة الراهنة من تقدم
الاشتراكية .

* * *

أما الحداثُ التاريخي الكبير الثالث الذي غيّر أسلوبَ طرح المسائل
نفسه ، فهو انحسار الاستعمار في أقل من عشرين عاماً عن قارتين :
آسيا وأفريقيا .

والمعنى التاريخي العميق لهذا الحداث الجديد ، هو أن الغرب - أي أوروبا
 وأمريكا الشمالية - لم يعد وحده مركز المبادرة التاريخية ، ولا وحده خالق
القيم والحضارة والثقافة .

ولئن كانت شعوب آسيا وأفريقيا لم تُبدعْ علماً تقنياً في مثل جدوى ما أبدعناه ، فلن يكون أقلُّ قتلاً لروح « الإنسانية » في عصرنا من منعها عن أن تستقصي وتخترم القيمَ التي أبدعتها شعوب أوقفها الاستعمار عن متابعة نموها وملكبها تاريخها ذاته .

والماركسية ، التي تتطلع إلى وراثته كل ثقافة الماضي ، لا يُعقل أن تقصر هذه الثقافة على الميراث الغربي وحده ، من فلسفة مدرسية ألمانية ، واقتصاد سياسي إنكليزي ، واشتراكية فرنسية ، وعقلانية يونانية ، وتقنوية ولدت بعد عصر « الانبعاث » . وهي لو فعلت ذلك لأصبحت غريبة فحسب ، ولقُصرت عن الإحاطة ببعض أبعاد الإنسان .

ثم إن من نزعتها العالمية أن تمد جذورها إلى ثقافة كل شعب . إن الجزائريّ ذو الثقافة الإسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات أخرى غير «سبيل» هيجل ، أو «ريكاردو» ، أو «سان سيمون» : فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجدلي ممثلاً في ابن رشد ، وكان لديه «مبشّر» بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . وهذا لا يمنعه أبداً أن يتمثل تراث ثقافتنا ، تماماً كما ينبغي لنا نحن أن نتمثل تراث ثقافته .

والامتناع عن القول بالمادية وعن تأليف أحزاب ماركسية في أفريقيا السوداء ، والانشقاق في آسيا ، هما ظاهرتان تاريخيتان تطرحان علينا مسائل جوهرية .

وليست القضية أبداً أن تنتكّر للتراث العقلاني والتقني أو نتخلّى عنها ، لناخذَ باللاعقلانية ، بل أن نكتسب كلَّ قوى الحياة إلى عقلانية تثرى بهذه الإضافات ، وأن يكون لنا ، بالتمرّف إلى مواقف رئيسية أخرى تجاه الحياة ، ما يُكسبنا البُعدَ النقديَّ الضروري حتى نجتنب إضفاء الوثنية على ميراثنا نفسه .

وكذلك ليست القضية أن نأخذ بالمجاعة عنصريّاتٍ مقلوبة تؤدي إلى تخيير بعض الشعوب في ماضيها .

بل القضية هي أن نستطيع صياغة « إنسيّة » صادقة في عالميتها ، لا تهدر شيئاً من مكتسبات العقل ولكنها تفتح على مساحات ثقافية جديدة .

والماركسية ، بطبيعتها ذاتها ، أهلٌ لهذه العالمية ، والتجربة الفنية لكفاح الشعوب التي كانت مستعمرة في سبيل تحررها الوطني ، ولبنائها الاشتراكية بطرق خاصة لكل منها ، ستغني « إنسيّتها » بثروة ضخمة .

ثم إن الماركسية تصبح « ريفية » وتفقّد قدرتها على النمو إذ هي اكتفت بالحوار مع نفسها ، وهي لن تنمو إلا بالحوار مع كل مُبدعات الإنسان .

والقضايا التي يطرحها انحسارُ الاستعمار ، بإعادته إلى الشعوب المستعمرة سابقاً تاريخها الخاص ، تقودنا إلى استعادة روح الماركسية الحية لتتجاوز بها تلك التبسيطات والنظرات السطحية التي لا تلبث أن يحطمها الاطلاع على عالمٍ أوسع .

* * *

هكذا نرى أن هناك نتيجةً وحيدة يقودنا إليها التأمل في « الوقائع الضخمة » الثلاث الأكثر أهمية في القرن العشرين .

فتقدم العلوم والتقنيات تداعتُ أمامه نهائياً دعوى المُدعين باحتكار العناصر الأولى للواقع ، أو المبادئ الأولى للمعرفة . ومنهج المعرفة في أيامها ، كما يقول « باشلار » ، هو منهج « لا ديكارتي » ، فهو على كل صعيدٍ يُحلّ الجدل في محلّ الحدس .

وتقدم الاشتراكية في ظروف جغرافية وتاريخية مختلفة ، وعلى مستوى

عدة قارات ، يفرض هو الآخر فكرة تعدد « النماذج » ، تماماً كما أن الحركة العالمية لانحسار الاستعمار ، بتحريرها يناهض جديدة للإبداع الإنساني طامسا أنكرها وطمسها الاستعمار ، تفرض علينا أن نوسع آفاق نظرتنا الإنسانية ، التي كانت حتى الآن تُعتبر غريبة محضة .

وهكذا يتضح أن « المتقديّة » ، أياً كانت الزاوية التي ننظر بها إلى المشكلات ، أصبحت واهية محتومة السقوط .

وعلى إذن أن نتطلق من تأمل لطبيعة هذه المتقديّة .

-۲-

نخوفِ کفرِ نقدیّ

من المعتقدية

إلى فكر القرن العشرين

الفلسفة في حيرةٍ من أمرها أمام التحوُّل المتتابع الصَّوَرِ الذي يشهده العالم ، وأمام الأحداث الكبرى التي طبعت بيمسها هذا التحوُّل .

فليس من فيلسوف استطاع حق الآن ، وخلال الأعوام العشرين الماضية ، أن يحتار بفكره الشامل هذه الوقائع الجديدة ، وأن يرتفع إلى نظرةٍ محيطية يمكن أن نقارنها بتلك النظرات التركيبية الكبرى التي عرفها الغرب منذ عصر الانبعاث ، منذ « ليوناردو دافنشي » و « جوردانو برونو » ثم « ديكارت » ، إلى القرن الثامن عشر الموسوعي ، ثم إلى ماركس منذ قرن وإلى لينين منذ نصف قرن .

في هذه الحيرة الشاملة التي تتخبط فيها الفلسفة ، لماذا نقول إن في وسع الماركسية أن تجيب على أسئلة عصرنا التي يطرحها التاريخ والحياة ؟

لأن الفلسفة بفضل الماركسية ، وللمرة الأولى ، لم تعد تزعم التحليقَ فوق الأشياء وفوق البشر وتاريخهم ، بل أصبحت تهدف إلى أن تكون أداة احتياز الوعي ومحرك العمل الذي به يُغيَّر الإنسانُ الأشياء ويغيَّر نفسه ويبني بيده تاريخه .

فالماركسية ، بالإضافة إلى ما أتت به من مكتسباتٍ لا يمكن للعلم أن

يَضَعُهَا موضعَ الشكِّ لأنها شرطُ وجوده ذاته ، هي فلسفةٌ لا تزعم لنفسها تأليفَ مذهبٍ مكتمل ، مذهبٍ كليٍّ لا يلبث أن يقع في صدام مع الواقع الدائم التغير ، لأن أيَّ مذهب هو دائماً صورةٌ للماضي ، الذي يتصف وحده بالكمال .

الفلسفة الماركسية إنما هي الجهدُ لجعل العمل شفافاً أمام الفكر ، ولحفره بتجاوزه . ولأن ما تطمح إليه هو أن تتحدَّ مع حركة الأشياء ومع فعل الإنسان الذي يُغيّر هذه الأشياء .

تُصِفُ الماركسية بأنها ماديةٌ وبأنها جدلية .

وفي هذا يمكن تفوق الماركسية مبدئياً على كل الفلسفات الأخرى .

تفوقٌ مبدئي ، لأن الماركسية تستطيع أن تحمل إلينا النظرة التركيبية التي يحتاج إليها عصرُنا ولكنها لم تفعل ذلك بعد .

إنها قد خلقت الشروط الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لانبعاث ثقافيٍّ أجمل كثيراً من عصر « الانبعاث » السابق . ولكن الثقافة ليست مجردَ محصلةٍ للشروط التي تجعلها ممكنة . بل لا بد من جهودٍ أخرى خلاقة للارتفاع بهذه الثقافة إلى مستوى الحاجات والآمال التي ابتعثتها الثورات الماركسية بنجاحها ذاته .

وهذا التفوق المبدئي ، على الماركسيين أنفسهم أن يبرهنوا على حقيقته الفعلية وعلى واقعه العملي في كل لحظة جديدة من لحظات التاريخ ، بالارتفاع بوعيمهم الفلسفي والتاريخي والأخلاقي والجمالي إلى مستوى الظروف التي خلقوها هم أنفسهم . وهذا ما كان أنجلس صريحاً في الإلحاح عليه في دراسته عن « لودفيغ فويرباخ » : « على المادية بالضرورة أن تكتسب صورة جديدة مع كل اكتشاف هام ، بادي الأثر في تاريخ العلوم » .

ومنذ أنجلس ، ما أكثر ما عرف العالم من تلك « الاكتشافات الهامة » ، البادية الأثر في تاريخ العلوم ، ولو أردنا الاقتصار على علوم الطبيعة لعدنا

من هذه الاكتشافات فيزياء « الكانتا » والنسبية في مطلع القرن ، وعلم « السبرانية » والتركيب الصنعي للخلايا وتغييراتها الموجهة في علم الحياة في منتصف القرن .

فهل حقق الماركسيون بشأنها برنامج أنجلس ؟

لقد فعلوا ذلك مرة واحدة ، ولكن بصورة نموذجية ، عام ١٩٠٨ ، بكتاب لينين : « المادية والتجريبية النقدية » . قضى لينين ثلاث سنوات في جرد لأهم كتب الفيزياء المعاصرة : مؤلفات « ماكسويل » و « روكر » و « وورد » و « بيرسون » في الفيزياء الانكليزية ؛ ومؤلفات « أرنت ماخ » و « هرتز » و « بولتزمان » في الفيزياء الألمانية ، بالإضافة إلى التفسيرات الفلسفية التي قدمها « كوهين » و « فون هارتمان » ؛ ومؤلفات « هنري بوانكاريه » و « بيكريل » و « لانجفان » ، تفسيرات « دوهم » و « لوروا » في الفيزياء الفرنسية . هذا عدا ذكر كتابات « المراجعين » الروس .

ولو أننا قننا اليوم بإحصاء لما كتب في هذا الموضوع يقف عند عام ١٩٠٨ ، عام تأليف الكتاب ، لوجدنا أن لينين لم يهمل أي مؤلف جوهري . وهو قد انطلق من هذه الذخيرة العلمية ليظهر لنا ما يمكن أن تكون عليه « الصورة الجديدة » للمادية ، المقابلة لتلك المرحلة من تقدم الفيزياء ؛ فأنى بفكرة نظرية كاملة الجدة ، هي فكرة عدم فناء المادة : « الالكترون لا ينضب » شأنه شأن الذرة . وهذه النظرية تحمل معها نتائج فلسفية جوهريّة ، أهمها عدم جواز الخلط بين الصورة التي يكوّنها العلم عن المادة في لحظة من لحظات تطوره ، وبين المادة نفسها . وما من ريب في أن هذا هو أكثر الاستنتاجات التي حوّاها كتاب لينين ثراء وخصوبة ، وأنه يمثل إسهامه الرئيسي في الكفاح ضد « المعتقديّة » في الفلسفة .

* * *

ان الماركسية ليست فلسفة "اعتقادية" ، سابقة للنقد .

الـ"مُعْتَقِدِيَّةُ" في الفلسفة ، تاريخياً ، هي تقيض النقد ، بالمعنى الذي كان « كانط » أولَ من أعطاه لهذه الكلمة ، ولو أنه فَعَلَ ذلك في نظرةٍ خارجة عن التاريخ . وَطَلَباً للتبسيط ، لنقلُ إن وجهةَ النظر النقدية في الفلسفة تعني ادراكنا أن كل ما نقوله عن الواقع نقوله نحن . أما المعتقديَّة فهي ، على العكس ، الوم أو الزعم بوجودنا في داخل الأشياء وبأننا نقول بشأنها الحقيقة المطلقة والنهائية . والمثال النموذجي للمعتقديَّة هو المعتقديَّة الدينية ، بما تزعمه من تعليم الناس - على شكل معتقدات - حقائق "موحى" بها ، مطلقة ونهائية ، صِيغَتْ في كلماتٍ لم يَقُلْها البشر بل الله ، فهي تحلّق عاليةً فوق البشر وفوق تاريخهم .

على أن هناك صوراً أخرى للمعتقديَّة . بل هناك صورٌ لها ماديَّة ، كآراء المادّيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، أولئك الذين أعطوا المادة تعريفاً نهائياً انطلاقاً من تصورات « ديكارت » المكنويَّة (*) ، ثم استقروا بأنفسهم داخلَ الأشياء يقولون لنا عنها الحقيقة المطلقة .

أما المادية الماركسية فهي بمبدئها نقيضة للمعتقديَّة .

فاركس ، منذ « أطروحاته حول فويرباخ » ، قد استطاع أن يكتشف العاهةَ الرئيسيَّة في كل صور المادية السابقة : وهي أنها أغفلت اللحظة الفاعلة في المعرفة ، أغفلت الفعل الذي يقوم به الإنسان ، طلباً لمعرفة الأشياء ، بذّابه نحو هذه الأشياء يُسقط (*) عليها رسوماً خيالية (*) لإدراكها ، وفرضيات لنصوّرها ، ثم يتحقق بالممارسة من صحة رسومه المتخيّلة وفرضياته ونماذجه . فالمعرفة « بناء نماذج » (*) ، والمعيار الوحيد لقيمة هذه النماذج هو الممارسة .

ولقد كان من اهتمام ماركس وأنجلس ولينين بهذه اللحظة الفاعلة في المعرفة ، التي بدأ الحديث عنها « كانط » ، و « فيخته » ، و « هيجل » ، أن أعلن هؤلاء

الماديون دائماً أن ينبوع الفلسفي الأساسي للفلسفة الماركسية كان المثالية الألمانية .
واؤكد على هذه الكلمة : المثالية الألمانية . صحيح أن الفلسفة الألمانية تضم
أيضاً « فويرباخ » ، ولكنه ليس هو الذي يتحدثون عنه كينبوع أساسي .
وأنجلس لا يالو يردد في كتابه عنه أن « فويرباخ أفقر كثيراً من هيجل » .
وهو ، في مقدمته عام ١٨٧٤ لكتاب « حرب الفلاحين » ، يعلن : « لو أنه
لم تكن هناك الفلسفة الألمانية ، ولا سيما فلسفة هيجل ، لما تأتت للاشتراكية
العلمية قط أن ترى النور » . ثم نراه يقول مرة أخرى عام ١٨٩١ : « نحن
الاشتراكيين الألمانين فخورون بأن نمتد بأصرتنا لا إلى سان سيمون وفورييه
وأوين فحسب ، بل أيضاً إلى كانط وفيخته وهيجل » .

وكل التأويلات المعتقديّة للماركسية تبدأ بالحطّ من شأن هذا التراث الذي
أخذته عن كانط وفيخته وهيجل ، وبالعودة إلى فويرباخ وديدرو وسبينوزا .

إن هذا الاعتراف بتراث المثالية الألمانية لا يعني ضمناً على أية حال خطأ
من شأن اللحظة المادية في تفكير ماركس . كل ما يفعله هو أنه يحول دون
الخلط بين مادية ماركس وبين صور المادية السابقة للماركسية ، تلك الصور
المعتقديّة والنظرية (*) .

ولئن كانت الماركسية قد أصبحت علماً فذلك بالذات لأنها تخلّت عن
الطموح النظري والمعتدي لأن تكون فلسفة « تخلق عالماً فوق العلوم » ،
بمنجى مما ينال هذه العلوم من صروف الدهر .

فالمادة الماركسية دعوة إلى التواضع : إنها ، حين تؤكد أن العالم ذو وجود
خارجي عني ، أنه يوجد بدوني وأن لا حاجة به إلىّ ليكون موجوداً ، ولكن
— في الوقت نفسه — حين لا تخلط أبداً بين هذا العالم وبين « النموذج » المتفارت
في درجة تعقيده والذي يبنيه العلم له في كل عصر من عصور التاريخ ، إنما
تبرهن عن علمها بأن الواقع لا ينضب ولا يستطيع ردّه إلى ما لدينا عنه
من معرفة ، وإن كل تصوّر علمي هو دائماً بناء مؤقت ، بانتظار تصورات

أخرى أكثر غنى وأكثر أداة وأقرب إلى الحقيقة .

المادية الماركسية - بوصفها فلسفة نقدية لا تنسى أبداً أن كل ما أقوله عن الأشياء إنما يقوله إنسانٌ لا إله - تمنعنا، بِسِمَتِها المادية، من الوم المثالي، وسمّ الحلط - كما كان يفعل هيجل - بين تصورنا للعالم، عَبرَ نماذج دائماً تقريبية، وبين العالم في واقعه . على أن هذا الوم المثالي عنيد . لقد كان « باشلار » يقول إن كل واقعة علمية هي 'حزْمَة' من المعاني المجردة (*) ؛ وهذا صحيح ، شريطة ألا ننسى أن العكس غير صحيح ، فأننا لا أستطيع إعادة بناء الواقع الموضوعي بواسطة 'حزْم' من المعاني المجردة المنظمة وفق قوانين التلاحم المنطقي أو التناسق . فليس الواقع ارتقاءً بالرياضيات كما كان يعتقد ديكرت ، ولا هو ارتقاء بعلم الجمال كما يتراءى في فلسفة « لينتر » .

واللحظة المادية في المعرفة ، في رأي ماركس ولينين ، يسيطر عليها معيارُ الممارسة ، معيار التحقق التجريبي من فرضياتنا ، من نماذجنا ، ذلك المعيار الوحيد الذي يستطيع أن يضمن لنا آخر الأمر أن بنسأنا المفهومي (*) يقابل واقعاً موضوعياً . يقول ماركس في أطروحته الثانية عن فويرباخ : « هل يستطيع الفكر الإنساني أن يصل إلى حقيقة موضوعية ؟ إن قضية معرفة ذلك ليست قضية نظرية بل هي قضية عملية . ففي الممارسة وحدها يجب على الإنسان أن يثبت حقيقة فكرته ، وقوّتها ، وواقعيتها الأرضية » .

وهذه المادية الجدلية تمتاز عن كل صور المادية السابقة ، بصورة خاصة ، بكونها تقرر أهمية العلاقات الجدلية بين الحقائق النسبية والحقائق المطلقة . فكل حقيقة ، لدى الماركسي ، هي في الوقت نفسه حقيقة نسبية وحقيقة مطلقة .

كل نظرية علمية تقدم تفسيراً للظواهر المتصلة بها هي حقيقة نسبية بمعنى أنها لا بد لها ، في يومٍ قريب أو بعيد ، من أن تتجاوزها نظريةٌ أخرى أكثر جوعاً واتساعاً تحتويها فلا تكون بعد ذلك إلا حالة خاصة من حقيقة أكثر عموماً . ولكنها في الوقت نفسه حقيقة مطلقة بمعنى أن النظرية التي ستتجاوزها

ستحتوي بالضرورة كل ما كانت تفسره وتمد سلطاننا عليه .

وصفة « النسبية » هذه ، كما يقول لينين في « المادية والتجريبية النقدية » ، لا تقود أبداً إلى الأخذ بالمذهب النسبي . ذلك ان كل اكتشاف علمي وكل نظرية تفسره يؤلفان مكتسباً نهائياً للعلم لا يمكن أن يعود ليصبح موضع جدل لأنه أعطانا ، وإلى الأبد ، قوة فعلية في معالجة الطبيعة ، فكان بالتالي - بصورة تقريبية على الأقل - انعكاساً لواقع هذه الطبيعة .

وَجَدَلِيَّةُ العلاقات هذه بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ذات أهمية بالغة . ذلك أنه ، حتى لا نكون فكرة خاطئة (وجبرية) (*) عن الاشتراكية العلمية ، يهم كثيراً أن تكون لدينا فكرة واضحة عما هي الحقيقة العلمية ، وألا نظن أنه لا منجى لنا من التشكك ومن الاصطفائية إلا أن نلوذ بعقلانية معتقدية تضع « الايديولوجية » في مقابلة العلم كما كان « الديكارتيون » يضمعون الحقيقة في مقابلة الخطأ . فمن الخروج عن المسار الفعلي للعلوم أن نظن أن في وسعنا ، مرة واحدة وإلى الأبد ، الاطمئنان إلى المفاهيم وامتلاك المبادئ الأولى الدائمة المكتملة ، ثم التقدم بعد ذلك من مفهوم إلى مفهوم .

هناك دائماً نواة من حقيقة مطلقة ، اكتسبها العلم ولا يمكن أن تعود لتصبح موضع تساؤل من جديد ، ولكن نواة الحقيقة المطلقة هذه (أي مجموع القوى الفعلية التي نتصرف بها ، وما يعنيه هذا من تشابه بين النماذج العلمية التي بنيناها وبين الواقع) :

١ - ليست أبداً مكتملة .

٢ - موجودة داخل مفاهيم ونظريات ونماذج خاضعة للمراجعة باستمرار ، نسبية باستمرار .

والاشتراكية العلمية ، كما يدل على ذلك اسمها ، تزعم أنها تتمتع بنفس النوع من الحقيقة التي يتمتع بها العلم . فهي علم ، وهي - ككل العلوم - :

١ - تشتمل على نواة من حقيقة مطلقة ، بمعنى أنها تمكّنتنا من الظواهر التي

تدرسها ، ظواهر التاريخ ، وأن هذه المكننة تقترض قسداً من التشابه بين النظرية وبين مستوى الواقع الذي هي نظريته .

٢ - ونواة الحقيقة هذه هي في نمو مستمر .

٣ - وهذا النمو لا يتم بإضافات « مكنية » (*) بل بتطور عضوي يقتضي في كل مرحلة إعادة تنظيم شاملة للمعاني المجردة .

ولو أننا أضفنا على الماركسية امتياز اعتبارها حقيقة « مطلقة الإطلاق ، (لا مطلقة ونسبية معاً) ، وامتياز عدم الخضوع لتقلبات التقدم العلمي ، إذن لتفينا عنها صفة العلم ولجعلنا لها صفة « مدبة » المعتقد . ذلك أن شأن المعتقدية اللاهوتية أن تسد الطريق على جدلية الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . والماركسية لا تستطيع في وقت واحد أن تزعم الانتساب للعلم وأن تطالب لنفسها بصفة الحقيقة التي لا تكون إلا مطلقة ، شأن ما وراء الطبيعة واللاهوت .

ولتزد هذه الفكرة شرحاً بمثال بسيط ، هو مثال « الانعكاس » (*) الذي تقول النظرية المادية بوجوده في المعرفة .

كان « لو كرس » يمثل لهذا الانعكاس بصورة بدائية : يُطلق الموضوع (*) جزئيات من المادة ، هي الذرات ، فتنتبج على هذه المجموعة الأخرى من الذرات التي هي نحن ، فيولد انطباعها فينا انعكاساً لهذه الأشياء ، خالقاً بذلك المعرفة . وهذا « النموذج » على سذاجته ، يتضمن نواة من حقيقة مطلقة ، هي هذه : ليس من انعكاس دون شيء معكوس . وهذا واحد من أسس المادية . وهذا ينطبق أيضاً على المادية التي ولدت من التجاربية الانكليزية والمادية التي عرفها القرن الثامن عشر في فرنسا .

على أن هذه الحقيقة ، مع ذلك ، حقيقة نسبية ، لأن مادية ماركس الجدلية يهضمها الاضافة الخصبة التي أتى بها الفكر المثالي الألماني بشأن « الجانب الفاعل من المعرفة » تقرر أن الانعكاس لا يتواجد منذ البداية ، بل هو يتكون

عُبرَ «تقريباً» متتالية ، عبّرَ فرضيات يبنيا إنسان فاعل ، وتدحضها الممارسة أو تثبتها . ولكن هذا التصوّر الأكثر غنى يحفظ ويخصب نواة الحقيقة المطلقة التي قالت بها المادية السابقة : حقيقة أولوية الشيء على الوعي ، بوصفها مكتسباً نهائياً لا يمكن للعلم أن يعود فيجعله موضع تساؤل ، لأنها شرط إمكان العلم ذاته .

وإذن يظل صحيحاً أن المعرفة ، بطبيعتها ، «انعكاس» بمعنى أنها معرفة واقع ليس من صنعنا ، ولكنها في الوقت نفسه ، بطريقتها «بناء» .

وفكرة «النموذج» تتيح الاحتفاظ باللحظتين الجوهريتين في نظرية المعرفة الماركسية : اللحظة المادية ، لحظة الانعكاس ، التي تنجينا من الوهم المثالي ، الهيجلي ، الذي يخلط بين إعادة بناء الواقع بالمفاهيم وبين بنائه ، واللحظة الفاعلة ، لحظة البناء ، التي تنجينا من الوهم المعتقدي ، ذلك الذي يخلط بين هذا النموذج الموقت وبين حقيقة مطلقة ومكتملة .

* * *

كل الأخطاء المرتكبة خلال المناقشات الفلسفية حول العلوم ، على مدى ربع قرن ، هي نتيجة التجاهل المعتقدي لهذه الجدلية بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ، سواء في ما يتصل بتصوّر المادية أو تصور الجدلية أو تصور المادية التاريخية .

مثلاً : إذا نحن اعتبرنا الشكل الذي تأخذه المادية في لحظة من تاريخها (استناداً إلى صورة معينة يعطيها العلم عن المادة) حقيقة مطلقة ومكتملة ، فما أن يُغيّر العلم هذه الصور حتى نجد أنفسنا منقادين إلى واحد من أمرين : الأول – كما قال لينين في «المادية والتجارية النقدية» – أن نجعل المادية نفسها موضع تساؤل بالحديث عن «تلاشي المادة» ، لجرد أن الصورة الجديدة لا تنطبق على السابقة ؛ والثاني أن نرفض نظرية فيزيائية ما أو نظرية كيميائية ،

وأن نصفها بالمثالية ، لأن الصورة الجديدة التي تعطيها عن المادة أو عن الحتمية (*) لا تنطبق على السابقة .

والخطأ نفسه يمكن أن يرتكب بشأن الجدلية : فإذا نحن اعتبرنا عدداً من قوانين الجدل - وهي في الواقع ، وفي كل عصر ، كشف الحساب الموقّت دائماً لانتصارات العقلانية ، وهي بالتالي حقيقة " مطلقة بوصفها كسفاً لانتصارات الماضي وحقيقة "نسبية" كطريق إلى انتصارات مقبلة - ، إذا اعتبرنا هذه القوانين حقيقة " مطلقة ومكتملة " ، ثم أردنا أن نحكم على نظرية علمية ما بأنها صائبة أو خاطئة ، حسبما تكون متوافقة أو غير متوافقة مع قوانين الجدل المعروفة إذ ذاك (كما حدث مثلاً بشأن علم الحياة) ، فإن هذه الصورة من الماركسية لا تمارس أبداً دورها التحريري " التخصيب بل تصبح كالجأ دون البحث .

والخطأ نفسه أيضاً يمكن أن يرتكب بشأن المادية التاريخية : فإذا نحن اعتبرنا الرسم الخيالي المعروف باسم « المراحل الخمس للتطور التاريخي » - الذي وُضِعَ انطلاقاً من تجربة تطور المجتمعات الغربية - ، إذا اعتبرنا هذا الرسم الخيالي حقيقة " مطلقة ومكتملة " ، وأردنا بأي ثمن أن ندخل فيه - مثلاً - تطور بعض المجتمعات الأفريقية أو الآسيوية ، فأننا بذلك نبتعد عن المناهج العلمية لنعود إلى فلسفة التاريخ نظرية معتقديّة ، ونشوّه تفكير ماركس نفسه ، لا سيما وأنه هو نفسه أثار هذه القضية في حديثه عن « صيغة الانتاج الآسيوية » . وكان ماركس وأنجلس قد قالا في كتابهما عن « الايديولوجية الألمانية » ، في معرض الحديث عن هذه المراحل الخمس : « هذه المجرّدات ، إذا هي أُخذت في ذاتها ، منفصلة عن التاريخ الواقعي ، لا تملك البتّة أية قيمة . إن أكثر ما تستطيع أن تفعله هو أن تقيّد في تفسير تصنيف المادة التاريخية ، ولكنها لا تستطيع في أية حال ، كالفلسفة ، أن تكون منهاجاً أو مخططاً تحليلياً يمكن بموجبه ترتيب العصور التاريخية » .

ان الماركسية تصور علمي للعالم ، وهي بالتالي أداة للبحث العلمي ، لا بمعنى أن بوسعها أن تتيح - باسم مبادئ فلسفية - استباق الاختبار العلمي ، بل بوصفها مجرد فرضية للعمل أو للبحث ، وعلى أن يعني ذلك أنها ، من حيث المبدأ ذاته ، تطلب إلينا التحوُّط من معتقديّة أية نظرية تزعم أنها نهائية ، وأنها تمثل وحدها الحقيقة المطلقة .

وعكس المعتقديّة ، هو الاعتراف بضرورة التعدد في الفرضيات العلمية شريطة ألا تفهم هذا التعدد بمعنى « ميتافيزيقي » (ولا بمعنى « نسبي »)^(*) .

فإذا نحن أعطينا معنى « ميتافيزيقي » فقد اعتبرناه خارجاً عن التاريخ ، أي رأينا فيه حداً نهائياً ، لا يمكن تجاوزه ، حداً يقودنا إلى « النسبيّة » ، وإلى التشكك ، باعترافنا ان هناك - كحتمية جبرية - عدة حقائق لا يمكن رد بعضها إلى بعض ، وإذن لا حقيقة بالمرّة . هذا مع أن التعدد السوي ، كتحريك للتقدم العلمي ، هو لحظة دائماً موقّعة ، ولكن دائماً تتجاوز ودائماً تتجدد: فالتعدد دائماً طريق إلى تركيب^(*) ، ولكن هذا التركيب بدوره لا يلبث أن يكشف عن أنه ، لا نقطة نهائية ، بل مرحلة يولد بدءاً منها تعدد جديد ، يقود هو الآخر إلى تركيب جديد ، وهكذا .

وإذا نحن أعطينا التعدد معنى « نسبياً » نكون قد وضعنا على صعيد واحد كل فرضيات العمل المتواجدة . هذا مع أن واحدة منها ، في كل لحظة ، تكشف أخيراً عن كونها قادرة على احتواء الأخريات وعلى تجاوزها . وهذا ما يميز الجدلية من السفسطائية^(*) .

فالسفسطائية تكتفي بنظرة مجردة ، بجانب واحد من حركة الفكر ، حين تؤكد أن في كل خطأ قسطاً من الحقيقة دون أن تريد أو ان تستطيع تمييز أهمية هذا القسط . أما الجدلية فهي على العكس ، تتضمن القول بضرورة التمثيل النقدي ، ضرورة استيعاب كل الحقائق الجزئية المكشوفة في متعدّد

الفرضيات ، ولكنها تدعو ، في الوقت نفسه ، إلى الجهد لتجاوز هذا التعدد ،
إذ أن الفرضية الأكثر صحة هي تلك التي تثبت أخيراً قدرتها على استيعاب
كل الأخريات .

ولكن يحسنُ بنا ان نذكر :

١ - أن هذا ليس امتيازاً يمكن منحه بصورة مسبقة إستناداً إلى قناعات
سابقة ، بل لا بدّ من الممارسة وُصُولاً إليه .

٢ - أنه ليس أبداً بالانتصار النهائي الذي يستطاع الوقوف عنده .

* * *

والاشتراكية لا تصبح علمية بمجرد الانتقال من المثالية إلى المادية ، بل
بالانتقال من التأمل النظري إلى النقد ، ومن الطوباوية إلى النهج التجريبي .

فليس هناك ما يمنع المادية ان تكون تأملية نظرية ، كما كانت آراء
« لو كرس » في الذرة ، أو آراء « ديكارت » في المكنية المطبقة على علم الحياة ،
أو إذا اقتربنا أكثر - كما كان ستالين يفعل إذ يستخدم المادية الفلسفية لا كعلم
قادر على هداية العمل ، بل ليجعل منها « ايدولوجية » تبريرية لسياسة معينة .
و « الميتافيزيقا » المادية ليست أفضل من « الميتافيزيقا » المثالية .

وأنجلس كان ، في كتابه « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » ،
يرفض « تصور الطبيعة الذي كان سائداً على السواء لدى فرنسي القرن الثامن عشر
ولدى هيجل » ،

والموقف العلمي ، سواء في الاشتراكية أو الفلسفة أو التاريخ ، يقتضي أولاً
أن نتحرر نهائياً من خرافة المعرفة المطلقة (التي قدم هيجل أكمل عرض لها) ،
وبالتالي من ضلال القول بفلسفة تحلق فوق العلوم بمنجى مما يعروها من تقلبات .

و « الايدولوجية » (بمعناها التحقيري ، علماً بأن ماركس وأنجلس ولينين
لم يستعملوها دائماً بهذا المعنى ، بل كثيراً ما استعملوها بمعنى « نظرية ») ، هذه

« الأيديولوجية » تتميز بمقدار ما تتعارض مع النظرية العلمية ، لا بالضرورة ،
تعارض الخطأ مع الحقيقة ، أو الرأي مع المفهوم ، أو الخيال المعكوس
للواقع مع صورته الحقيقية ، ولكن قبل كل شيء بأنها تتجاهل ينابيعها
الخاصة وطابعها النسبي . فالوم « الأيديولوجي » هو أن ننسى أن كل
« أيديولوجية » ، ككل نظرية ، قد ولدت من ممارسة ، وانها قد ولدت في
التاريخ . وليس هناك معرفة مطلقة ، تتساوى مع الشيء الذي تعرفه وتصبح
وإياه وحدة . إذ المعرفة تصوّر أو إعادة بناء ، تهدف إلى إيضاح الواقع .
وإعادة البناء . هذه هي دائماً دالة^(*) لدرجة تقدم الإنسان وتقنياته وممارسته ،
ولدرجة نمو المفاهيم التي وُضعت بها الإنسان والموتة في كل حين . و«هم»
« أيديولوجي » أن نرى فيها حقيقة مطلقة ونهائية ، حقيقة لا يمكن أن توضع
مبادئها موضع تساؤل .

هناك إذن « أيديولوجيات » يمكن أن تحوي عناصر من الحقيقة جد هامة ،
بل قد تحوي أحياناً « أفكاراً عبقرية تبرز من كل مكان تحت غلاف الأوهام » ،
كما قال أنجلز في كتابه عن « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » .

ويمكن أن نذكر ، مثلاً على هذه « الأيديولوجيات » ، الطوباويات
الاشتراكية ، وهي كالأشراكية العلمية – كما يقول أنجلز – « نتاج ادراك
التناقضات الطبقيّة المهيمنة في المجتمع الحديث » بين المالكين وغير المالكين ،
والمأجورين والبورجوازيين ، وكذلك إدراك الفوضى التي يتخبط فيها الانتاج .
فهذه « الأيديولوجية » ليست أبداً بانعكاس مقلوب أو خاطئ للواقع ، ولكن
الاشتراكية – كما يضيف أنجلز – « كان لا بد لها في البداية ، ككل نظرية
جديدة ، أن تتعلق بموهر الأفكار السابقة لها ، وان كانت جذورها تمتد
عميقاً في الوقائع الاقتصادية ... بحيث تبدو في البداية ، في صيغتها النظرية ،
وكأنها متابعَة أكثر تقدماً للمبادئ التي وضعها كبار فلاسفة عصر الأنوار في
فرنسا القرن الثامن عشر ... فلاسفة القرن الثامن عشر هؤلاء ، الذين كانوا

يمهدون للثورة ، كانوا يتجهون إلى العقل كحاكم فردي على كل الموجودات . كانوا يدعون إلى إقامة دولة عاقلة ، ومجتمع عاقل ... ونحن نعرف اليوم أن ملكوت العقل هذا لم يكن إلا صورة مثالية لملكوت البورجوازية ... على أن هذا الوم التاريخي ، وهو وليد وضع تاريخي معين ، « هيمَنَ أيضاً على مؤسسي الاشتراكية . كان الإنتاج الرأسمالي غير ناضج بعد ، والوضع الطبقي غير ناضج بعد ، فجاءت النظريات غير ناضجة : نظريات حسبت أن حل المضلات الاجتماعية ، الذي كان لا يزال مختبئاً في العلاقات الاقتصادية الجنينية ، ينبغي أن ينبثق من الدماغ ، وأن ما يشكو منه المجتمع لم يكن أكثر من شذوذ ، كان القضاء عليه رسالة العقل المفكر ... »

ويعيد أنجلس إلى ذاكرتنا مراحل سابقة ، كان فيها هذا التطلع إلى مجتمع جديد ، الممتد جذوره في تناقضات الرأسمالية الوليدة ، يصل وشائجه لا بالعقل ولكن بالإيمان الديني ، ويذكر لذلك مثال « توماس مندر » أيام « الانبعاث » وحرب الفلاحين ، ومثال « دعاة التسوية » أيام الثورة الانكليزية .

على أنه لا يرفض هذا التراث « الايديولوجي » بمعجزة صليفة ، ولا يقيم بين « الايديولوجية » والعلم تعارضاً جذرياً ، « ميتافيزيقياً » ، (إذ يترك ذلك لصفار مروّجي الكتب السطحية ، أولئك الذين « يتيهون بسمو فكرهم على مثل هذه الحماقات » كما يقول) ، بل هو يتبنّى تجاهها موقفاً علمياً حقاً : فنراه يبحث لدى المتقدمين عن الحقائق التي أتوا بها ، ويصنفها من شوائب الوم « الايديولوجي » البحث ، ذلك الذي يرى أن « الاشتراكية هي التعبير عن الحقيقة المطلقة والعقل المطلق والعدالة المطلقة ، مستقلة عن الزمان والمكان وتطور التاريخ البشري » ، إنها ثمرة وحي إلهي أو عقل سرمدي . وهذا الإيمان غير النقدي هو سمة العقلانية (*) المعتقدية ، تلك التي تتجلى في نظرية أفلاطون عن « المثُل » (**) التي ليست الماركسية المعتقدية إلا صيغة « طبيعية » (**) لها ، أو في مذهب « سبينوزا » الذي ليست الماركسية

المعتدية إلا صيغة حركية له ، صيغة تستعيز عن « الجوهر » لدى سبينوزا بما تسميه « المادة في حركتها » ، ولكن تحتفظ بومها اللاتقدي ، وهم استطاعة الارتقاء إلى مفاهيم مطابقة تماماً ونهائياً للواقع .

« ولقد كان من الضروري ، لكي يستطاع جعل الاشتراكية علماً ، أن توضع أولاً على أرض الواقع ... ولم تعد مهمة اصطناع نظام اجتماعي كامل بقدر الامكان ، بل أصبحت مهمة دراسة التطور التاريخي للاقتصاد ، هذا التطور الذي ولّد بصورة حتمية تلك الطبقات وتناقضاتها ، ومهمة أن تُكتشف في هذا الوضع الاقتصادي الجديد وسائل حل النزاع » .

من هنا ينطلق أنجلس ليدكرنا كيف حلّ ماركس هذه المشكلة « باكتشافين هامّين : تصوّر المادي للتاريخ ، والكشف عن سر الانتاج الرأسمالي بواسطة فائض القيمة ... وإلى هذين الاكتشافين يرجع الفضل في أن الاشتراكية أصبحت علماً ، علماً ينبغي الآن أن نضعه في كل تفاصيله » .

هنا نجد تعريفاً ممتازاً لشروط الانتقال من « الايديولوجية » النظرية ، الطوباوية ، إلى « ايديولوجية اشتراكية » أصبحت نظرية علمية بنقدها « الأوهام الايديولوجية » : فالمادية التاريخية تسمح بتعظيم وهم مفارقة (*) الوحي أو العقل ، هذا الوهم الذي يرى « ان التاريخ يجب ان يكتب دائماً وفقاً لمعيار يقوم خارجاً عنه » . ذلك أن البشر هم أنفسهم مُنتجوا أفكارهم ، البشر الواقعيين ، الفاعلين ، كما هم مشروطون بتطور محدّد لقواهم المنتجة ولما يقابلها من علاقات . وهكذا يعود العقل ، بوصفه من خلق الانسان داخل التاريخ ، إلى مُستقرّه داخل الممارسة الاجتماعية الشاملة . وهذا الانتقال من التأمل النظري إلى النقدية المادية أو إلى المادية النقدية هو الشرط الأول للتفكير العلمي .

أما الشرط الثاني فهو الانتقال من الطوباوية إلى النهج التجريبي . وأنجلس يؤكد في هذا المجال على أهمية اكتشاف فائض القيمة كمفهوم أساسي يفسر ما في صيغة الانتاج الرأسمالي من خاصية نوعية . وبذلك لا تعود الاشتراكية بناء

طوباوياً لنظام « مثالي » للمجتمع ، « فالشيوعية ليست مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يصوغ نفسه على نمودجه . إن ما نسميه الشيوعية هو الحركة الفعلية التي تلغي الحالة الراهنة ، .

على أن كل مؤلفات ماركس تحول بيننا وبين أن نعطي هذه الصيغ تفسيراً وضعياً .

التفسير الوضعي يكون حين نتحدث عن هذه « الحركة الفعلية » مع نسيان نوعية التاريخ البشري قياساً إلى صيرورة الطبيعة الفيزيائية أو إلى التطور الحيواني . فهو ، آخر الأمر ، يكون ، حين ننسى أن البشر هم أنفسهم صانعو تاريخهم منذ أن اخترعوا الأداة وحوّلوا أنفسهم بالعمل ، أي بتحويلهم الطبيعة . وينتج من هذه الحقيقة ، كما يقول ماركس في مقطع من « رأس المال » سَبَقَ لنا الاستشهاد به ، أن مشاريعهم تسبق أعمالهم وتقرض نفسها عليها كقانون ؛ وهذا على رغم أن هذه الأعمال وتلك المشاريع « مُؤَلَّيَنَة » ، وعلى رغم أن « ما يريده كل فرد يحول دونه كل آخر ، ويخرج من هذا كله شيء لم يُرِدْهُ أحد » (من رسالة أنجلس إلى جوزيف بلوك في ٢١/٩/٢٨٩٠) ، بحيث ما تزال حركة التاريخ حتى أيامنا هذه تشبه حركة الطبيعة ؛ فإن هذا لا يمنع « أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم ، ولكنهم حتى الآن لا يتقيدون بإرادة جماعية ، بخطة شاملة ... فجهودهم تتعاكس بعضها مع بعض ، وهذا بالذات هو السبب الذي من أجله ، في كل المجتمعات التي من هذا النوع ، 'تهيمن' الضرورة 'مستكلمة' و'متجلبية' بالمصادفة » .

* * *

وأولوبة الممارسة ، والتصور النقدي والفاعل للمعرفة ، يتيحان لنا أن نضع قضية طبيعة الجدل وجدل الطبيعة في منظورها الصحيح .

لقد طالما طرحَ هذا السؤال : كيف تستطيع فلسفة " نقدية " ما ، دون

أن تتكرر نفسها ، أن تقبل يحدّل في الطبيعة ؟

والخطيئة الأساسية للمادية السابقة لماركس ، والسابقة للنقد ، هي معتقداتها التي ، بتجاهل السمة الفاعلة في المعرفة ، قادتها دائماً إلى أن تحسب أنها ترى بُنية من الطبيعة « في ذاتها في ما ليس إلا الصورة التي نستطيع أن نكونها عنها » في كل مرحلة من تطور العلوم والتقنيات ، بالمعلومات والمفاهيم التي بين أيدينا . فالمادية تقرر أن الطبيعة توجد مستقلة عنا ومن دوننا ، أما العلم فلا .

ونظرية المعرفة في كل مذهب مادي غير ماركسي ، غير نقدي ، تقوم على أساس من تصوّر « مكّنّي » ، للانعكاس ، أي أنها تضع الانعكاس في مُنطلق المعرفة ، في بدايتها ، كما لو كانت المعرفة تلقياً سليماً لمعطيات طبيعة في ذاتها ، مع أن المعرفة هي - في آن واحد - انعكاس بوصفها علماً « تمّ تحقيقه ومشروع »^(*) بوصفها علماً هو في طريق التحقق . فالانعكاس - أي التصور ، المتفاوت في درجة الصحة ، لما يجري فعلاً في الطبيعة - ليس نقطة بداية (كما كان يظن التجاربيون الانكليزيون أو الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر) ، بل هو ثمرة عمل طويل ، ثمرة بناء « مشاريع » متتالية ، و « نماذج » ، وفرضيات ، بواسطتها - وبصورة فاعلة - نسال الأشياء عن حقيقتها ، فنقبل التكذيبات التي توجهها إلينا ، ونعود إذ ذاك فنغيّر فرضية المنطلق ، ونعيد تنظيم معارفنا بصورة شاملة (كما فعل « نيوتن » حين تخلى عن تصور « بطليموس » ، وكما فعل اينشتاين حين تخلى عن منظومة « نيوتن » الفيزيائية وحق عن هندسة أقليدس) .

وبعبارة أخرى ، لنقل إنه تمثيل^(*) غير مشروع ، ذلك الذي ينتقلون به من التأكيد المادي لأولوية الطبيعة إلى التأكيد المعتدي ، لسبق اشتال الطبيعة على القوانين والمقولات والمفاهيم والبُنى ، على الشكل الذي هي عليه في ذهننا ، مع أن ما في ذهننا من هذه القوانين والمقولات والمفاهيم والبُنى هو ثمرة

بناء ، ثمرة إعداد تاريخي طويل ، ومراجعة وإعادة بحث كثيرة التكرار .
ومن المؤسف أن هذا التصور السابق للماركسية قد ظلّ مدى ربع قرن
يشوّه تفسير كتاب أنجلس عن « جدل الطبيعة » : فبدلاً من أن يُنظر إلى
هذه المجموعة الغنية بالملاحظات على أنها أفكارٌ وضعتها أنجلس حول علم زمانه ،
تهدف إلى استخلاص صورة الطبيعة العامة التي كان يبدو أنها تنتج من دراسة
القوانين الأكثر عموماً في الطبيعة والمجتمع والفكر ، كما كانت هذه القوانين
تبدو في علم ذلك العصر ، رأينا من يحاول ، ولا سيما في انجيل ستالين التاعس
الشهرة : « المادية الجدلية والمادية التاريخية » أن يستولدَ من كتاب أنجلس ذاك
« كاتالوجاً » جامعاً مانعاً يضم « قوانين » و « خصائص » للجدل ذات صحة
مطلقة وكلية .

ان منطلَق الفكر ، كما رأينا من قبل ، ليس أبداً الملاحظة المادية لمعطى
أول . بل هو فعل ، هو وضع « نموذج » أو فرضية اجمالية منذ البداية ، وهو
بهذا ذاته يحمل جانباً أسطورياً ، جانبَ خيال .

بهذا الامتصاخ من المعطى ، بهذا الانفصال المباشر ، تبدأ ، بصورة
أسطورية ، حركة المعرفة . وقد برهن « هنري والون » على أن أسطورة البدائي
كانت انعطافاً يرمّ بالاجتماعي ، تمهيداً لولادة المفهوم الذي ، بفضل ، تؤثر على
الواقع لنستطيع احتواءه بالفكر .

أي أن الفكر ، الذي بدأ أسطورةً وطقوس عبادة ، لا يلبث أن يغدو
علماً وتقنية . ولئن كان بين الأسطورة والعلم اتصالٌ في الوظيفة ، فهناك
أيضاً بينها انقطاعٌ في النهج وتعارض . الأسطورة هي ماضي العلم ولكنها
أيضاً عكسُ العلم ، لأن الأسطورة لا تخضع ، كالفرضية العلمية ، لمعيار الممارسة .
ولقد رسم « كانط » الحدود بين أسلوبين في استخدام العقل : ذلك الذي
يخضع للتحقيق التجريبي ، وذلك الذي يزعم التعالي عليه ، والانطلاق متحرراً
من كل اختبار . وكان « كانط » يطلق صفة الجدلية على استخدام

العقل بهذا الأسلوب النظري ، غير التجريبي وغير العلمي . فكان الجدل لديه هو التناقض بين فكرتين ، كفكرتي المتناهي واللامتناهي ، أو الحرية والضرورة ، الخ ... وكانت الجدلية بهذه الصورة لا تلعب دورها إلا داخل الذات (*) .

فهل يكفي القول بأن الجدلية تقوم - على العكس - عند ملتقى الذات بما يصطدم به ، وتعريفها بأنها العلاقة بين الذات والموضوع ؟ لو كان الأمر كذلك لكان تأكيداً بأن الشيء الجدلي الوحيد هو النسبة بين الإنسان والطبيعة . ومؤكداً أن هذه النسبة جدلية ، ولكن في وسعنا الذهاب إلى أبعد منها .

فالجدلية تبدأ مع هذا الازدواج في الواحد ، الازدواج الذي قال عنه هنري والون ، إنه ، في انطلاق الأسطورة البدائية ذاته ، يجعل الفكر قادراً على أحداث انفصال أولي بين عالم الظواهر المباشر وعالم الواقع العميق الذي يتصوره على شكل الأسطورة .

ثم يظهر تناقض ثانٍ حين تتخلى الفكرة عن أوهام الأسطورة المفارقة ، وتعترف أنها مجرد فرضية ، وبالتالي تقبل المواجهة مع الواقع بالخضوع لحكم الممارسة : فإذا لم ينجح النموذج ، أي إذا لم يفسر الظواهر ولم يمنحنا السلطة عليها وسلطان معالجتها ، أصبح من الواجب إما تعقيد النموذج وإما الاستعاضة عنه بآخر ، بإعادة تنظيم شاملة لمعارفنا . فالتناقض والتركيب هما هنا لحظتان متلازمتان من جدل المعرفة هذا ، الذي هو في الوقت نفسه جدل عمل ، بل حالة خاصة من جدل العمل .

وبالتالي فإن شأن العقل الجدلي هو أن ينتقل من تركيب إلى تركيب آخر ، من تركيب مؤقت إلى آخر مؤقت ، يدفعه إلى هذا الانتقال أن التركيب الأول واجه مقاومة لدى الواقع ، وأخفق أمامه ، وتناقض معه .

ودور العقل الجدلي ، في التاريخ ، هو نسبياً يسير التحديد . ذلك أن التاريخ هو آخر الأمر 'جماع ما فعله البشر' ، وبالتالي يمكن أن نعثر فيه على

الجدل الأولي ، جدل العمل . و « رأس مال » ماركس مثالٌ ممتاز على هذا الجدل . فماركس ، بدلاً من أن يقف أمام ما ليس إلا نتاجاً إنسانياً كما لو كان يواجه حقائق نهائية ، نراه يكتشف في السلعة - مثلاً - لا مُعطىً من الطبيعة بل نتاجَ ثقافة ، أي إضافةً إنسانيةً أساسية . وهذا يسمح له بالتحرر من وضعية الاقتصاد السياسي التقليدي ، أي بالصعود - متجاوزاً الأشياء « المغطاة » (*) - إلى الفاعلية البشرية التي خلقتها . وهذه الطريقة تسمح ، بصورة أكثر عمومية ، وكما يشرح ماركس نفسه . بالانتقال من الظاهرة إلى الماهية (*) ، وبالتالي بعدم اعتبار الوقائع الاقتصادية - مثلاً - أشياء ، أي وقائع « طبيعية » موجودة منذ الأزل خارجاً عن الإنسان وبدونه ، سواء اتصل الأمر بالمنتجات أو بالمؤسسات . وهكذا يصبح جدل « رأس المال » هو جدل العمل .

منذ تلك اللحظة لا يعود الاقتصاد يتراءى كظاهرة من ظواهر الطبيعة ، ظاهرة لا حضورَ فيها للإنسان ، تقود هي نفسها - تدريجياً - كل تطور السياسة والثقافة ، والتاريخ بصورة عامة .

إن الاقتصاد إنما هو وجهٌ (رئيسي) من وجوه صلات البشر مع الطبيعة . وهو ، في الجملة (*) العضوية لهذه الصلات ، التي تتولد انطلاقاً منها التقنيّة والعلم والفلسفة والدين والفنون ، يلعب دوراً حاسماً ، ولكن دون أن يكون أبداً بمفرده المحرك الوحيد الذي يصبح كل ما عداه ظاهرة عارضة .

مادية ماركس التاريخية ، إذن ، ليست طريقة للاستنباط (*) ولا هي طريقة للاسترجاع (*) : فلا استنباطٌ البُنَى الفوقية من القاعدة ممكن ، ولا إرجاعُ البُنَى الفوقية إلى القاعدة . كل ما يمكن قوله هو أن البنية الفوقية والقاعدة كلتيهما لحظتان من جملة عضوية واحدة ، جملة تلعب فيها علاقات المجتمع (بوصفه منظومة (*) أو جملة حيّة) والبيئة الطبيعية التي تحيط به ، دوراً رئيسياً .

وفي وسعنا بعد الآن ان نستخلص بعضاً من سمات المنطق ^(١) الجدلي ، 'تمتيزه
عن منطق العقلانية التقليدية :

١ - المنطق الجدلي هو أولاً العقل في حالة التكوّن في مقابلة العقلانية
التامة التكوين ، بقوانينها الثابتة كقوانين المنطق الصوري فإذا أردنا أن
نقلّد جملة مشهورة ، جاز لنا أن نقول : إننا بعد الآن نعلم أن قواعد المنطق
إلى فناء . لقد انتقلنا من منطق ارسطو ، منطق الاحتواء والكائن الجامد ، إلى
أشكال من منطق العلاقة والحركة ، وانتقلنا من منطق الهوية ^(*) إلى منطق
التناقض ^(*) ، ومن منطق الجوهر ^(*) والكمولات ^(*) إلى منطق الحياة .

٢ - المنطق الجدلي هو فنّ طرح الأسئلة ، على الأقل ، بقدر ما هو طريقة
لإعطاب الجواب عليها . فإذا كان الواقع ليس معطى ثابتاً بل عالمياً في ولادة
مستمرة ، فإن المنطق الذي يحاول خلق نماذج على صورته مدعوّ إلى أن يجعل
مبادئه نفسها موضع تساؤل ، ليستطيع في كل لحظة أن يطرح المسائل في الحدود
المطابقة للوضع الجديد . أي أن المنطق له تاريخ ؛ وهذا التاريخ ليس تاريخ
الاجابات المتتابعة التي أعطيت لسؤال بعينه ، بل هو تاريخ التقلبات التي طرأت
على طرح السؤال نفسه .

٣ - المنطق الجدلي يختلف في وقت واحد عن « العقلانية الكبرى » ،
عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وعن « العقلانية الصغرى » ،
عقلانية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فالعقلانية الكبرى ،
عقلانية ديكارت وسبينوزا وليبنز ، وحتى ديدرو ، كانت ترى ان المنطق
بمفرده يستطيع ان يحدد لعملائنا غاياته . والعقلانية الصغرى ، عقلانية الوضعية
والعلميّة ، تهبط بالمنطق بحيث لا يكون أكثر من حساب للوسائل من أجل
بلوغ غاية معينة . فنذ « أوغست كونت » إلى « دوركهيم » وإلى « ليفي

(١) أنبه القارئ إلى ان المؤلف استعمل هنا كلمة « العقل » ، ولكن فضل استعمال كلمة
« المنطق » حيناً رأيت المعنى يقتضي التمييز بين المنطق وبين أدواته
(المترجم)

برول ، (في كتابه : علم العادات) كان المنطق الوضعي كما صورته هذه العقلانية الصغرى مضطراً إلى التهرب من القضايا الفلسفية ، بواسطة خديعة فكرية ، كما يستطيع خلق الوهم بأنه قادر على أن يقود العمل بتحديد غايات له . والفلسفة الوضعية لا يمكن فصلها عن « اللا أدبية » (*) ، وهي تقسح الطريق أمام الغيبية البهتة . فانطلاقاً من الفكرة الصحيحة القائلة بعدم وجود غايات نهائية ، تستنتج هذه الوضعية أن ليس هناك غايات بالمرّة ، وبالتالي ، لا ترى من طريقة فلسفية لتحديد هذه الغايات .

أما المنطق الجدلي ، فإنه لا يقبل مع « العقلانية الكبرى » ، أن يحلّ العقل محل العزيمة ، ولا مع « العقلانية الصغرى » ، أن يبرر اختياراً اعتباطياً .

فمن خصائص المنطق الجدلي أن يربط بين عقل يرشد العمل دون أن يحتمه ، وبين عزيمة مسؤولة ، عقلانية وحرّة معاً ، تتخطى العقل المتقوّم (*) دون أن تحطه . فالمنطق ليس بالنظام المفارق : إنه الإبداع المتصل لنظام انساني .

٣ - المنطق الجدلي هو لحظة من البناء العقلاني للواقع ، أي أنه ليس متأملاً في نظام بل هو بناء لنظام . ولحظة « السلبية » فيه . لحظة رفض النظام السابق التقوّم ، ورفض الانخداع بوهم وجود عالم مكتمل الصنع خارجاً عنا ومن دوننا ، هي لحظة جوهرية ، لأنها تلك التي بها يتأكد التوحد المتنامي بين تاريخ الطبيعة وتاريخ الانسان ، بين ما هو عقلائي وما هو عملي . ذلك أنه ، إذا كانت الطبيعة تغدو مستأنسة ، إنسانية ، فالإنسان كائنٌ طبيعيٌ بدءاً ، وبالتالي فإن توافق فكره مع الطبيعة التي منها انبثق ، والتي وُلد منها فكرة ذاته ، ليس سرّاً ولا معجزة . والانسان ، بالحركة الواحدة ذاتها ، يفكر في الواقع ويحيل فكرته واقعاً .

ولكن هنا تنطرح مسألة : هذا المنطق الجدلي نفسه كيف تم بناؤه ؟
والجواب ان فكر الانسان لم يُقَسَّرْ على أن يصبح جدلياً إلا ليستطيع

أن يُشتمَلَ الواقعَ جوانب من الطبيعة عاصية على كل منطق آخر . فأولوية الممارسة تتأكد مرة أخرى كemicar لصحة الفكرة ولطابقتها الواقع ، مطابقة تقريبية على الأقل .

فالجدلية ليست بالخطط الخيالي القَبلي . 'تُفتح' به الأشياء ونفرضه عليها بإجبارها على الدخول في سرير « بروكوست » هذا ^(١) . وقوانين الجدل ليست منظومة من قواعد للفكر مغلقة ، كما كانت الصور المنطقية عند أرسطو أو مقولات كانط أو منطق هيجل . بل إن مبادئ الماركسية ذاتها تقتضي أن تدرس قوانين الجدل ، لا بوصفها تعريفاً للبنية السرمدية لعقل مطلق ، بل — ولنكرر ذلك — بوصفها كشف حساب ، مؤقتاً باستمرار ، لانتصارات العقلانية في كل مرحلة تاريخية كبرى .

بهذه النظرية النقدية يمكن الحديث عن جدل للطبيعة ، بينما لا يستطيع ذلك بمعنى "معتقدي" ، معنى يفترض الإيمان الاعتباري بإمكان وجود 'مشاهد' مطلق ، خارج عن التاريخ .

يمكن الحديث عن جدل للطبيعة ، لأنني لا أستطيع الاكتفاء بتأكيد الوجود العاري لطبيعة أصلية ، كما يفعل اللاأدرتيون أو الذرائعيون ^(٢) .

فصفة المادية ليست رفضاً فحسب ، أو حداً فحسب ، أو صدماً ومقاومة فحسب ، تجاه فعل الفكر أو الممارسة الانسانية .

ذلك أن هذا الرفض ليس أي "رفض" ما ، ليس رفضاً مغفلاً ، مجرداً ، مماثلاً دائماً لنفسه : فالذات (أو الشيء بذاته) ^(٣) تجيب بـ « لا » على فرضية ما ، وأحياناً تجيب بـ « نعم » . وهذا الجواب ذو سمعة عملية : أي أن الطبيعة إما أن تنقاد إلى المعالجة ، أو أن تعصى عليها . فإذا عملت وفقاً لهذه الفرضية

(١) « بروكوست » . في « الميتولوجيا » اليونانية ، قاطع طريق كان يسلب المسافرين ويعرهم ، ثم يمد لهم على سرير من حديد فيقطع أرجلهم إذا كانوا أطول منه أو يشدم إذا كانوا أقصر .

أخفقَ علي ، وإذا عملت وفقاً لآخرى كان لي سلطان على الطبيعة . وصحيحُ أن كل الفرضيات تتحطم وأن أية منها لا تستطيع زعمَ الكشف عن بُنية^(*) نهائية للكائن ؛ ولكن كل فرضية ميتة - بمجرد كونها عاشت من قبل - قد أورتتنا سلطاناً جديداً على الطبيعة . وهذا السلطان (وهذه المعرفة) بقيَ بعدَها . والفرضية الجديدة هي وريثة تلك التي تحل محلها والتي حطمتها . إذن هناك سلطان متراكم ، وحركاتي اليوم - وهي تستخدم هذا الميراث المتراكم من السلطان على معالجة الطبيعة - ترسم قالباً تقريبياً على الأقل لبُنية هذه الطبيعة ، هذه البنية التي تزداد يوماً بعد يوم معرفةً لدقائقها .

ان تاريخ العلوم ينبئنا أن متطلبات الموضوع^(*) قد فجرت وسحبت من الاستخدام ، بالتتابع ، المبادئ ، « المكنوية » التي قال بها ديكارت ونيوتن ولا بلاس ، وقوانين المنطق التي قال بها أرسطو وكانط ، ومبادئ الهندسة الاقليدية .

وعلوم الطبيعة ، من الفيزياء حتى علم الحياة ، لم تالُ تمارس على عاداتنا في التفكير ضغوطاً متزايدة ، أجبرت الباحثين على اختراع نماذج أخرى غير نماذج المنطق السلفي ، والهندسة الاقليدية ، و « الميكانيكا » التقليدية .

فاذا حدث بعد هذا أن صدقت وثبتت فرضية بشأن البُنية ، إذا هي تكشفت عن جدوى وفاعلية ، إذا هي سلطتنا على الاشياء ، بل تركتنا نكتشف فيها ذاتها خصائص جديدة ، فكيف لنا أن نتصور أن ليست هناك أية علاقة واقعية (ولا أقول علاقة هوية) بين هذا المفهوم وبين « الشيء بذاته » الذي هو موضوعه ؟

وكيف يستقيم لفكرة جدلية أن 'سلطاننا على موجودٍ لا يكون هو نفسه جديلاً على أية درجة ؟

هذا علماً بأن الحديث عن جدل للطبيعة لا يعني ضمناً أي « استقطاب »^(*) اعتباطي ، معتقدي ، أي استقطاب سابق للنقد ، من المعرفة إلى الموجود .

فأن نقول إن هناك جدلاً للطبيعة ، ليس أبداً زعماً بأننا نعرف مسبقاً ، وعلى صورة لا تبديل لها ، القوانين الأساسية لتطور الطبيعة . على العكس : القول بهذا الجدل ، تحت ضغط الاكتشافات العلمية الذي لا مرد له ، يعني ألا نرى بعد الآن ، في المنطق الأرسططي أو المصادرة (*) الاقليدية أو مبادئ « الميكانيكا » المدرسية ، إلا حالة خاصة ولحظة من العقلانية ، في قلب عقلانية جدلية مستمرة التحول ، وأكثر عمومية بكثير .

القول بوجود جدل للطبيعة يعني القول بأن بُنية الواقع وحركته هما بحيث لا يستطيع إلا فكرٌ جدلي أن يجعل ظواهرهما قابلة للفهم وأن يحلها تستجيبان للمعالجة .

وهذا ، بالطبع ، ليس أكثر من استدلال (*) . ولكنه استدلالٌ مبنيٌ على 'جماع الممارسة الانسانية' . واستدلالٌ خاضع دائماً للمراجعة على ضوء تقدم هذه الممارسة . وتلك هي السمات الأساسية لكل استدلال علمي . فهو لا يزعم لنفسه أنه يقينٌ مسلمٌ به ، بل أنه فرضيةٌ عمل .

إن تصوّر الواقع كما يستخلص من مجموع المعارف المحققة ، في المرحلة الراهنة من العلوم ، هو تصور كل عضو في حال دائمة لا من النمو فحسب ، بل من خلق الذات . وهذه البنية هي التي نسميها « جدلية » ، في مقابلة التصورات « المكنوية » و « الميتافيزيقية » التي كانت تعتبر المصام تراكمًا لعناصر منعزلة ، مجردة ، صورتها وحركتها خارجيتان عن المادة التي تنطبقان عليها ، كما أنها لا يظهر فيها جديدٌ إلا أن يكون ترتيباً جديداً للعناصر الموجودة من قبل .

هذا النحو في تصور العالم ، الذي كان ماركس يقاربه من تصور « جاكوب بوم » بسبب من نظريته الكيفية (*) للحركة ، والذي كان لينين يراه قريباً من تصور « هرقلطس » ، والذي تعطينا « السبرانية » اليوم محاكاةً له جديدة

وأكثر دقة (بقيامها بما يمكن أن نقول إنه صياغة "رياضية لما بين صور الحركة على مختلف مستويات الواقع من مائة) ، هذا النحو من تصور العالم يصلح أن يكون فرضية للعمل وأن يلعب دوراً بالغ الفائدة في البحوث .

و « السبرانية » ونظرية المعلومات (*) في هذا المنظار ، تحملان لفكرة جدل الطبيعة إثباتاً نظرياً وعملياً لم ينل مثل « سطوعه أي مفهوم علمي آخر بعد قرن واحد فحسب من صياغته .

* * *

ان التصور الماركسي للمادية وللجدلية يستطيع اليوم أن يستوعب ، من فكر القرن العشرين ، كل ما أحدث تغييراً في مفاهيم الواقع ، أو الحقيقة ، أو الجمال ، أو الاخلاق .

فلقد كان التقليد أن 'تعرف الحقيقة' ، وكذلك الجمال والسلوك الخلفي ، بأنها امتثال أعمالنا إلى « نظام » ما ، (بالمعنى المثلث للنظام : كقانون ، وكاتساق ، وكأمر) .

ولكن اللحظة « الفاعلة » ، البناء ، المبدعة ، التي ألح عليها ماركس إلحاحه المعروف ، تكتسب في أيامنا هذه قيمة جديدة .

ففي تصورنا العلمي للعالم ، يبدو متزايد الصعوبة يوماً بعد يوم ، ومستحيل آخر الأمر ، أن نفصل في الموضوع فصلاً قاطعاً بين ما يفترض أنه الشيء « في ذاته » ، الشيء الكائن من دوننا ، وبين المعرفة التي لدينا عنه ، أي أن نزل « الشيء » عن مجموع العمليات التقنية ، أو الذهنية التي بها نعقله ونختبره . وهذا لا يعني البتة انزلاقاً إلى المثالية ينتهي بنا إلى ألا نرى في الشيء إلا بناء من صنع الفكر . كل ما يعنيه هو إدراكنا للوضع التالي : في المرحلة الراهنة من العلم لا نستطيع أن نزل الانعكاس المتصور والواقعة الموضوعية كما لو كانا حدثين أحدهما يقابل الآخر ، أو كما تفصل قطعة الحلوى عن قالبها .

فالقوانين العلمية ليست صورةً عن العقل المثالي (*) كأنها «مثل» أفلاطون ، ولا صورةً عن قوانين مطلقة لطبيعة في ذاتها ، لا أدري أي ربّ كان شارعتها الأول . القوانين العلمية ليست صورةً عن أي شيء : أنها «نماذج» يبنينا ذهننا ، تقريبية دائماً ومؤقتة ، تتيح لنا اكتساب السلطان على واقع لم نخلقه نحن ، واقع تضمن لنا الممارسة وحدها ، أي الاختبار المنهجي ، ان تكون نماذجنا تلك على قدرٍ من التطابق مع بُنيته ، وأنها على الأقل تحاكيه في الشكل من وجهة نظرٍ ما .

وما يضعه تطور العلوم الراهن موضع تساؤل ، ليس «الشيء في ذاته» ، ولكنه التصور المعتقديّ تقليدياً لهذا «الشيء في ذاته» . وهذا التصور يكون معتقدياً حين يخلط بين «الشيء في ذاته» وبين الصورة التي يعطينا إياها العلم عن المادة في هذه أو تلك ، من مراحل تطوره ، أي حين يضفي صفة الحقيقة المطلقة النهائية على ما ليس إلا نموذجاً تقريبياً وموقتاً .

لقد كان «بول ريكور» يحمل على التصور المعتقديّ للمفارقة العلوية (في كتابه «عن التأويل») ، فقال ان الدين هو «تشيء» (*) الايمان و«أليّنّه» . ثم عرّف «الأفق» بأنه «الصورة المجازية لما يقترب منا دون أن يصبح أبداً شيئاً مملوكاً» ، يستخدم هذا التعريف في القول : «التأليه هو تشييء الأفق» ، تجسيده في شيء . فإذا أنا استخدمت حديثه هذا عن اللاهوت الجدلي ، ونقلته من المفارقة العلوية (تلك التي «تصادر» على (*) إله ذي صفات ثابتة ، متناهٍ ومتجسّد) إلى «المفارقة السفلية» (تلك التي «تصادر» على مادة محدّدة انطلاقاً من عناصر نهائية ومن قوانين أبدية) ، فليس لديّ أي مانع من القول بأن المعتقدية ، في الفلسفة (تبدأ حين تهبط «دالة الأفق» إلى مستوى «دالة الشيء» ، وان «العلوية» هي «تشييء» العلم و«أليّنّه» ، إذ أنها «تحل» زعم المعرفة المطلقة محلّ العقل الجدلي الذي يفهم «الشيء في ذاته» على أنه أفقٌ نظراتي و«نماذجي» الفكرية .

والفنون المعاصرة تضع يَدًا مباشرة على هذا الانقلاب في الموقف من تصور الطبيعة : فلا اللوحة المرسومة ، ولا الرواية المكتوبة ، تريان اليوم أن مهمتها نقل الطبيعة . لا الطبيعة « الطبيعية » ، بأساليب الواقعية التقليدية ، ولا الطبيعة « المطبَّعة » بالعودة إلى ما يسمونه « المعايير الشكلية » ، أو « القوانين » ، أو « الأعداد الذهبية » ^(*) . بل ان فتان اليوم ليبذل جهده كله طلباً للغة في وسعها أن توحى إلينا أن العالم ما يزال يخلق ذاته بمعونة الانسان ، في جدل حي : « يتناظم » فيه المشروع والمعطى ، حسب تعبير « فان لير » .

بل ان إعادة النظر في التصور التقليدي للمكان بوصفه « طبيعياً » وثابتاً ، من اقليدس إلى نيوتن ومن « آبلِس » ^(١) إلى « رفائيل » ، في حركة يتنامى وعيها لذاتها من « سيزان » إلى المدرسة التكعيبية ، لتكشف عن جانب المبادرة الانسانية والتصور البناء في ما كان يعتبر « معطى » واقعياً فحسب . والأمر نفسه في الزمان الروائي ، وفي مصادراته القديمة ، مصادرات الاستمرارية الوحيدة الاتجاه ، واللارجعة ، وما نشهده من إعادة نظر فيها في كتب (آراغون) الأخيرة وفي « الرواية الجديدة » .

وهذه الملاحظات نفسها تنطبق على الأخلاق ، التي نشهد يوماً بعد يوم تضاؤلَ النظرة إليها على أنها أخذت بقواعد معينة وممارسة لها ، وتزايد النظرة إليها على أنها ابتداءٌ لهذه القواعد ، لا في اعتبارية « نيتشوية » ، أو عدمية « جديدة » ^(٢) ، بل في التزام دقيق بالبناء والابداع لا يقلُّ صرامة عن الالتزام الفني ، ويسير هو الآخر في امتداد التاريخ وتخطيه .

وثانية السمات التي تميز هذه الإنسيّة الحديثة ، في مقابلتها مع القديمة ، هي **كثرتويتها** ^(*) . وهو قول ، يصدر هو الآخر عن نظرة جديدة إلى الواقع . وكان « باشلار » قد وصف نظرية المعرفة المعاصرة كما تبدو في « الكائنات »

(١) أشهر الرسامين اليونانيين ، (المترجم) .

(٢) نسبة إلى أندريه جيد . (المترجم) .

والنسبية بأنها « لاديكارتيّة » ، بمعنى أنها قد تخلت عن محاولة اكتشاف « أصول » أو « عناصر أولية » ، سواء في الطبيعة كالجواهر الفردة لدى « ديمقريطس » ، أو في الفكر كمفاهيم أرسطو أو « الطبائع البسيطة » عند ديكارت .

بهذا ذاته ينبغي الأخذ بطريقة الاستنباط المتواطىء (*) انطلاقاً من هذه المبادئ الأولى ووصولاً ، على صعيد النتائج النهائية ، إلى « محسوس » (*) يكون قد أصبح بكيته شفافاً للفكر .

هكذا يضحّل أخيراً زعم احتياز الواقع كجملة مغلقة ، في شبكة من مفاهيم تؤلف أنظومة مكتملة . فلا الهندسة ، ولا فيزياء « لابلاس » المكتوبة ، ولا سماء نيوتن - وكذلك لا نظريات آدم سميث في الاقتصاد السياسي ، ولا علم النفس الذري (*) ، ولا نظريات « تين » في التاريخ ، ولا نظريات أوغست كونت و « دوركهيم » في علم الاجتماع - ، كل هذه لم تستطع أن تصمد أمام التقدم المتسارع في علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، هذا التقدم الذي كشف عن الطابع النسبي ، التاريخي ، لمصادراتهم المنهجية .

فالتقدم العلمي يتحقق ، لا انطلاقاً من مبادئ أزلية ووصولاً عبر استنباطات وحيدة الاتجاه إلى نظام كلي مكتمل ، بل بطريقة إعادة التنظيم الشاملة والمتكررة لجماع مساحة المفاهيم .

ولقد يحدث ، انطلاقاً من فرضيات مختلفة ، بل متعارضة ، وبيناء « نماذج » مختلفة ، أن نصل إلى جوانب مختلفة ، جزئية ، من الواقع . لذلك كانت « كثروية » المدارس العلمية والفنية شرطاً أول لتطور العلوم والفنون في الطريق الصحيح .

على أن القول بالكثرة هنا لا يتأدى بنا أبداً إلى التشكيك أو إلى الاصطفائية ، تماماً كما لا تقود النسبية إلى القول بالنسبوية ، ولا الجدلية إلى السفسطائية . إنه النتيجة الحتمية لذلك التصور الجديد للواقع ، الذي ليس

تصورَ الماديةِ المعتقديّةِ ، ولذلكَ التصورَ الجديدَ للمنطقِ الجدليّ ، الذي ليس
تصورَ العقلانيّةِ المعتقديّةِ .

والأمر نفسه في الأخلاق ، وبصورة عامة في فكرتنا عن العلاقات مع
الآخرين . فهنا لم يبق سبيلٌ إلى ما أدري أيّ « تسامح » « سكوني » (*) محض ،
وسلي ، ودائماً موقّت . لقد كان هذا شأن النظرية المعتقديّة ، التي تعتبر أنّ
هناك واقعاً وحيداً ومكتملاً ، وإن الحقيقة صورتُه المطابقة له ، فمن يرفض أن
يراهنا لا يمكن أن يكون إلا مريضاً أو سيء النية ؛ وبالتالي فإن التسامح تجاه
أوهامه ، تجاه ضلاله ، أو تجاه سلبه ، لا يمكن أن يقود إلا إلى موقفٍ
تربوي ، موقف علاجٍ من المرض ، وعند اللزوم موقف قمع . أما الحوار
فهو ، على عكس هذا « التسامح » ، مبنيٌّ على نظرية جدلية للمعرفة ، وعلى
توكيد قيام « اللحظة الفاعلة » في المعرفة بدورٍ رئيسي في بناء « نماذج »
تستهدف اجتياز الجوانب المتعددة لواقعٍ دائم الكثرة ، وبالتالي ، فإن هذا
الحوار يعني ضمناً أن هناك ما ينبغي لي تعلّمه من الباحث الآخر ، ولو انطلق
من فرضياتٍ تخالف فرضياتي . كما يعني أن المواجهة الاختبارية وحدها هي التي
ستتيح ظهور نظريةٍ موحّدة ، أوسع أفقاً ، ونموذج أكثر تعقيداً ، يستوعبان
ما لم يكن من قبل - في التصورات التي انطلقنا منها - إلا حقائق جزئية ، كل
منها ذات نظرة جانبية .

أما السمة الثالثة في هذه الإنسيّة الحديثة ، والتي تنتج عن السيمتين الأوليين ،
فهي الدور الرئيسي الذي أصبحت تلعبه فكرة « البنية » .

فلقد كانت المشكلة الأولى في فكر المدرسة القديمة ، من « تالس » إلى
« بارمنيديس » ومن أرسطو إلى « لوكريس » ، هي مشكلة الكينونة (*) .
وهي قد ظلت كذلك في سماتها الأساسية ، لدى « المدرسوّين » ثم لدى
ديكارت . وكانط وفيخته هما أول من فتح الطريق إلى فلسفة للفعل (*) تنافس
فلسفة الكينونة .

ولئن كان المذهب « البنيوي » ، (*) يلقي الآن كثيراً من الرواج فمرّد ذلك إلى سببين معاً : الأول أنه فلسفة تقابل صورة العالم كما تستخلص في منتصف القرن العشرين من تطور مجموع علوم الطبيعة وعلوم الانسان ، والثاني أنه منهج للبحث أثبتت تطبيقاته في مختلف المجالات أنها كثيرة الخصوبة ، كما حصل في تطبيقات « السبرانية » . بل ان خصوبة هذا المنهج تزداد تراء حين تتلاقى البنيوية والسبرانية معاً في منظورٍ جدلي .

ان فكرة « البنية » ، في المعنى الراهن لهذه الكلمة ، تحمل معها فلسفة . ولنقل ، في محاولة أولية لفهم هذه الفلسفة ، إن مقولتها الأساسية لم تعد مقولة الوجود بل مقولة العلاقة . ومن اليسير أن نكشف عن الصلة بين هذا الاتجاه وبين القول بخاصة « إعمالية » ، (*) للمعرفة : فإذا كنا لا نستطيع تحديد الواقع إلا بالعمليات التقنية أو الذهنية التي نفهم بها ونعالجها ، فالقضية الكبرى إذن في المعرفة لم تعد الوصول إلى تأمل عناصر أولية أو مباديء نهائية ، يُفترض أنها هي التي تعطي كل لحظة معناها وواقعها على ضوء الدور الذي تقوم به هذه اللحظة في داخل الكل ؛ بل ان فكرتنا الحديثة ، الإعمالية ، عن العقل ، تقودنا بالضرورة إلى الفكرة الرئيسية في البنيوية ، فكرة أولوية العلاقة بالقياس إلى الوجود وأولوية الكل بالقياس إلى الأجزاء . وبالتالي لم يعد الواجب أن ترجع إلى الأصول ، إلى العناصر الأولية ، فلا نتصور العلاقة إلا كنسبة خارجية لهذه العناصر خاضعة لها ، بل أصبح الواجب أن نعترف بأن ما اصطُح على تسميته بالعنصر ليس له من معنى ولا من واقع إلا بعقدة العلاقات التي يتألف منها . وهكذا نرى المذهب البنيوي ، في كل المجالات ، يخلف المذهب الذرّي .

و « فرديناند دوسوسور » يقدم لنا الصياغة الأساسية التالية لهذا المذهب البنيوي في ميدان علم اللغات : « إنه لوهمٌ كبير ألا ننظر إلى كل كلمة إلا على أنها الاتحاد بين صوتٍ ما وبين معنى ما . فمثل هذا التعريف يعزل الكلمة عن

المنظومة (اللغة) التي هي جزء منها ، ويُؤم بأنه في استطاعتنا أن نبدأ من الكلمات ثم نبني المنظومة بمجرد جمع هذه الكلمات بعضها إلى بعض ، مع أن الواجب يقتضينا على العكس أن نتطلق من الكل الواحد ، المتكافئ ، لنصل بالتحليل إلى العناصر التي يحويها ، . (دروس في علم اللغات العام) .

وانطلاقاً من دراسة اللغة ، يصل « دوسوسور » إلى مبدأين يتجاوز مفعولهما علم اللغات ، إذ ينطبقان على كل مجالات الثقافة ، من العلم حتى الفنون :

(١) الوحدات غير قابلة للتعريف إلا بعلاقاتها ؛

(٢) وهي أشكال وليست جواهر .

والعلم الذي كان الأكثر تقدماً منذ مطلع القرن العشرين ، والذي كان الأكثر إسهاماً في تغيير الصورة التقليدية للمادة ، وهو الفيزياء ، يقدم لنا مثلاً تطبيقياً ساطعاً على هذا الانقلاب في النظرة : فالفيزياء النووية والنسبية لم تعد أبداً تتصور المادة على أنها مجموعة من ذرات ، أو من جزيئات ملتصقة وغير قابلة للانقسام ، لا يحدث في داخلها شيء ، وتتصل بعضها ببعض بعلاقات خارجية (كما كانت الذرات لدى « لوكريس » أو الكواكب في فلك « نيوتن ») ، بل على أنها ساحات طاقة ، تنعقد وتنقسم فيها ، في نقاط خاصة ، كأموج البحر في تكوُّنها وانفراطها ، قوى وتوترات تجتاز مدى المساحة كله .

إن ظفرَ هذا الاتجاه كان جرساً يعلن موت كل المذاهب التجريبية ، وكل المذاهب الوضعية ، وكل المذاهب « العلوية » ، بفكرتها « الشينية » ، والمعتدية عن « الواقعة » ، وعن « القانون » كعلاقة ثابتة بين « الوقائع » .

وهذا حافزٌ طيبٌ يشد أزراً علوم الإنسان في معركتها مع « الذرية » القديمة ، في علم الاجتماع وعلم النفس على السواء .

والماركسية - التي كان مؤسسها قد وضع هذا المبدأ الرئيسي : « الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية » (الأطروحة الثالثة بشأن « فويرباخ ») - تجد في هذا تأييداً لإحدى نظرياتها الأكثر أهمية ، كما تجد فيه تطويراً خصباً لفكرة

البُنية «(*)» التي استخدمها ماركس في « مقدمة نقد الاقتصاد السياسي » ، حيث رأيناه يؤكد ببـالغ الإلحاح أولوية الكل على الأجزاء وأولوية العلاقات على الأفراد .

والبُنية تتيح ، في وقت واحد ، مكافحة المثالية و « الميتافيزيقية » المتجسّتين في القول بوجود « ماهية للإنسان » خارج الروابط الاجتماعية وخارج التاريخ ، ومكافحة « المكنويّة » والوضعية المتمثلتين في فكرة « ماهية للأشياء » تُعتبرُ خارجةً خروجاً تاماً عن « النماذج » العلمية التي تسمح لنا باحتياز الواقع وباعطائه معنىً تتحكم فيه منظومةٌ عضوية كاملة من المفاهيم ، منظومة ذات تاريخ وخاضعةٌ على مدى تطوُّر هذا التاريخ إلى مراجعاتٍ وإعادةاتٍ نظريةٍ شاملة ، لا تهمل أي مبدأٍ أو أي عنصر . ومن هنا كانت البُنية وقاءً ممتازاً ضدّ سموم المعتقدية .

وهي أيضاً وقاءٌ ضدّ ما ينساق الوضعيون دائماً إلى إغرائه ، من تفسير الأعلى بالأدنى ، والكلّ بالعنصر أو الجزء ، متجاهلين أن في الكلّ شيئاً لا يستطيع رَدُّه إلى العناصر أو الأجزاء التي تؤلف ذلك الكل ، وهذا الشيء هو البنية ذاتها ، أعني : نظام العلاقات التي يتلقى منها كلّ عنصر معناه وواقعه .

وفكرة « البنية » هذه اغتنّت بما رَفَدَتْها به علومٌ أخرى ، إذ تَوَضَّعتْ علاقاتها مع « مدرسة الشكل » (الجشطالت) في علم النفس(*) ، ومع نظرية « الزمّر »(*) في الرياضيات ، ومع فكرة « النموذج » في « السبرانية » ، وكذلك مع فكرة التنظيم في علم الحياة ، وفكرة « الصورة » في علم الجمال ، ومع مجموع المكتشفات الحديثة ، من الكيمياء إلى الاقتصاد السياسي ومن الفيزياء إلى الفنون الجميلة .

فأما « مدرسة الشكل » النفسية فقد نجحت في تعويدنا ألا نختار صورة

إلا في علاقتها مع مضمون لها ، وأن نعتبرها كلا لا يمكن رَدُّه إلى مجموع أجزائه ، وأن نتصور ديمومة الشكل عَبْرَ تغيُّرِ أوضاع العناصر التي تكوِّنه ، كما يثبت « معنى » نصٍّ ما عَبْرَ العديّد من ترجماته ، أو كما نستطيع تغيير « النوتات » الموسيقية في مقطوعةٍ ما فلا تتغير صورة هذه المقطوعة إذا نحن حافظنا على الفواصل بين تلك « النوتات » .

وأما في الرياضيات فإن نظرية « الزُّمَر » تحدد مجموعة من علاقات لا أركان لها ، ومجموعة زُمَرٍ رَقِيَّةٍ مجردة تستطيع أن « تتجلى » في زُمَرٍ محسوسة « متماثلة الشكل » (*) .

وفي « السِّبرانيّة » يمكن أخذ « النموذج » على أنه « التجسيد » المفهومي أو التقني لبُنية ما فكل « نموذج » هو التصور الشكليّ لمجموعة علاقات ، أي لبُنية ، ولكن النموذج « السِّبرانيّ » يمتاز بخصائص جدلية أدخلها فيه صانعه عن وعيٍ أو عن غير وعيٍ ، وهي بالذات تلك الخصائص التي تجعله - جزئياً - مطابقاً للظواهر الطبيعية التي ندرسها . ومن هنا كانت فعاليته كأداة للبحث ، ومن هنا أيضاً - بالمقابل - كان الطريق الذي يفتحه منهاج « النماذج » أمام تأكيد القول بجدليّ الطبيعة : فما دامت النماذج الجدلية أدواتٍ فعّالة في البحوث ، فإن ذلك يبرر - إلى حدٍ ما على الأقل - تصور قيام الجدل في نفس الشيء موضوع الدراسة . وهكذا تؤلف طريقة « النماذج » استقصاءً تجريبيّاً لجدل الطبيعة .

والسِّبرانية ، (كما أوضح ذلك الأستاذ « غيومو » في كتابه : « السِّبرانية والمادية الجدلية ») ، بوصفها نظرية عامة لخصائص أناطيم « الانتظام الذاتي » ، وبتطبيقاتها كمحاكاةٍ دائمةٍ للمضوية الحية ، هي أفضلُ سُبُلِ البحث للعقل الجدلي .

أولاً لأن فكرة « الفعل الارتجاعي » (*) الأساسية تعطي محتوىً حسيّاً

لجدل التناقض : ذلك ان الأنظومة القادرة على الانتظام الذاتي جهازاً لا يحدث فيه تحولٌ إلا وكان هذا التحول سبباً لنفي ذاته . أي أن « إلية الموازنة »(*) فيها هي تجسيدٌ تقنيٌ للتناقض الخارجي (إذ أنها تنزع - ضمن بعض الحدود على الأقل - إلى مقاومة تحولات البيئة) وللتناقض الداخلي (إذ ان مقاومة التحولات هذه تتضمن ردّ فعلٍ يؤثر على مجموع الجهاز) ، مما يتيح للأنظومة أداء عملها على شكل ثابت بفضل القلب المستمر لعلاقاتها مع البيئة .

والثانية من سمات الجدل المكنون في النموذج السبراني هي أن هذا الجدل يضم إلى المنطق الزمان ، على شكل علاقات لا تقبل العكس : فنحن حين ننظر إلى مكننة « الكترونية » ، مثل سلحفاة « غراي » ولتر ، فنراها تقلد اكتساب الأفعال الانعكاسية (الإرادية) الشرطية ، وتدّخر تصحيحات للسلوك ، وتوحي بأنها تتدرب ، نجد انفسنا مضطرين إلى أن ننظر إليها كما ننظر إلى الحياة نفسها ، أعني : لا بأسلوب تحليلي ، باعتبارها مكونة من عناصر قابلة للاستبدال بعضها ببعض ومستقلة بعضها عن بعض ، بل بأسلوب تركيبي ، بوصفها « جماع » علاقات تقوم في زمان حسي وتدرج وفقاً لنظام من التعقد المتزايد .

على أنه يحذر بنا هنا أن نرسم الحد الذي يفصل بين الكائن الحي وبين أكثر المكنات الالكترونية كلاً : فلئن كانت هذه المكنة قادرة على أن تصون توازنها مع البيئة ، بل على أن تعقد سلوكها بتصحيحه تبعاً لما يواجهها من فشل ، فهي عاجزة عن « التلاؤم » ، بالمعنى الذي يتلاءم به الجسم الحي ، أي بتغيير « بنيته » ذاتها ليجعل من نفسه نمطاً عضوياً آخر ، ذا بنية جديدة وذا « برامج »(*) جديدة .

هكذا تسمح نظرية النماذج السبرانية باعطاء محتوى متزايد الدقة ومُتنامي الغنى لمقولات الجدل : فالفعل الارتجاعي يقدم لنا نموذجاً حسياً للتأثير المتبادل

وللتناقض ، واللاعكسية هي محاكاة بدائية للصيرورة وللزمان الفيزيائي ،
والبنية تسمح بأن نَعْقِلَ مقولة « الجملة » تبعاً للصورة الجديدة للعالم كما
ترسمها لنا العلوم في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين . (وقد كان الاستاذ
« أبوستل » أول من كشف عن هذه المكتسبات الجديدة) .

من هنا فان البُنْيَوِيَّة ليست فلسفة فحسب ، ليست تصوراً للعالم فحسب ،
بل هي أيضاً منهج .

والمنهج الذي يُستخلَص من صورة العالم هذه هو - أولاً - تطبيق صارم
لطريقة المحاكاة بالمتأثلة(*) ، هذه الطريقة التي سبق لها ، في الماضي ، ان كانت
مصدر اكتشافات عظيمة ، إذ استطاعت - بوصفها فرضية عمل - أن تنقل
المعارف المكتسبة في علم ما إلى ميادين جديدة والبُنْيَوِيَّة ، وقد اغتنت
بنظرية « الزُمَر » الرياضية وبنظرية النماذج السبرانية ، تسمح بنقل النتائج التي
أوصلت إليها دراسة البنى المتأثلة الشكل في ميدان ما إلى ميدان آخر ، كما
حاول ذلك الاستاذ « ليفي ستروس » في مجموعات الأنساب والمجموعات اللغوية .
وهناك مثل آخر رائع هو مثل الاستيعاب « البيولوجي » و « الفيزيولوجي » ،
انطلاقاً من النماذج السبرانية لبعض بُنى الجهاز العصبي ووظائف
عناصره .

وهكذا فان مناهج البُنْيَوِيَّة والسبرانية ، - باستخلاصها قوانين
للتضاييف(*) أو للتطوير تصلح ، على درجات مختلفة من التعقد ، للانطباق
على مختلف مستويات الواقع من الفيزياء إلى علم الاجتماع ، ومن علم الحياة إلى علم
الجمال - هذه المناهج حملت إلينا التأييد القاطع لفكرة « جدل الطبيعة »
التي أتى بها أنجلوس ، وفي الوقت نفسه فتحت الطريق أمام إمكانيات ضخمة
للبحث تطويراً لهذه الفكرة .

وحينَ ضُمَّت البُنْيَوِيَّة جهودها إلى السبرانية ، استطاعت « نظرية

المعلومات ، أن تقطع مرحلة جديدة بإعطائها المائلة صيغة رياضية وبترويدها إليها بأداة للقياس . فهي - من علم الحياة حتى علم الجمال - توفّر طريقة لحساب درجة التعقّد المتزايد في البنى . وصحيح أن نظرية المعلومات لا تملك أن تحلّ طريقة الحساب محلّ حكم القيمة - سواء أعلّق الأمر بتكوّن عضويات حية متزايدة التعقّد ومتناقصة الاحتمال ، أم بظهور قيم متزايدة الارتفاع ، أم بولادة أنماط من الفن جديدة - ، ولكنها تملك أن تروّد أحكام القيمة (التي تنبئ ، آخر الأمر ، على ما يضعه الانسان من أهداف) بالقاعدة الموضوعية لنهجها الحسابي .

هكذا يتصدّى المنهج البنيوي لوقائع جديدة بواسطة بُنى مفترضة أوحّت بها علوم أخرى ، وبذلك يستطيع الاستباق والتنبؤ . ولكنه لا يكتفي بذلك ، بل هو أيضاً ، أمام كل واقعة ، يدعونا إلى فهم معناها وواقعها بإرجاعها إلى مكانها من قلب الكلّ الأوسع ، الذي به تتخذ الواقعة معنى وواقعاً . وتطبيق المنهج البنيوي على اجتماعيات الأدب ، على ما اتصفت به محاولاته الأولى من « مكنوية » ، جاء دليلاً على خصب هذا المنهج . بل كان أصدق منه دلالة تطبيق الأستاذ « بيير فرانكاستل » له على اجتماعيات الفن : فلقد تمرّد الأستاذ « فرانكاستل » على الزعم القائل بأن كل مجتمع إنما تتحدد بنيته كلها باقتصاده وسياسته وحياته الاجتماعية ، فلا يبقى للفن من مهمة إلا ترجمة هذه البنية أو التعبير عنها ، وأراد أن يبرهن على أن دور الفن لا يقف عند حدود الإفصاح عن القيم ، بل هو يتعدى ذلك إلى الإسهام في خلق القيم . وعلى هذا الهدف اصطنع طريقة لاستنطاق آثار الفن ، ومن خلالها استنطاق المجتمع الذي ولدت فيه . وهذه الطريقة - في وقت واحد - تستبعد مكنوية « تين » ، الذي هبط بعلم الجمال إلى مستوى نظرية في الدلالة ، ومثالية « وولفلين » و « فوسيتون » اللذين زعما للأشكال حياة وتُموّأ مستقلين . يقول الأستاذ « فرانكاستل » (في كتابه : « الواقع التشكيلي ») : لقد نسي

ولفيلين وفوسيتون أن يحسبا حساباً لفكرة البنية . وهو يرى في الفن واحدة من لحظات خلق الانسان خلقاً مستمراً لذاته ، خلقاً لواقع جديد ولقيم جديدة ؛ ولذلك يرفض أن يعامل الفن كما لو كان مجرد بُنية فوقية ، كما لو كانت وظيفة الفن نسخاً لواقع سابق الوجود وتكريساً له (على طريقة بعض القائلين بماركسية مكنوية جلقة) ، بل كَلَحْظَة جدلية ضرورية في بنية المجتمع البشري وهو يصوغ صفحة وجهه .

هناك حقاً إذن ، للماركسية ، مصدرٌ للنشأ انطلاقاً من صورةٍ للعالم وللانسان متطابقة مع الاتجاه المعاصر للعلوم والفنون . والآفاق التي فتحتها البُنْيوية وفتحتها السبرانية أمام البحث الماركسي تستبعد تفسير المادية تفسيراً معتقدياً ، مَكْنَوِيّاً شَيْئِيّاً^(*) ، كما تستبعد تفسير الجدلية تفسيراً معتقدياً ، تأملياً ، لاهوتياً .

ولئن كانت هذه الحقيقة الكبرى قد حُجبت قبل الآن ، فبعض الذنب في ذلك ذنب تلك المحاولات المتعجلة لتطبيق السبرانية على قياد البشر في المجتمع ، تلك المحاولات التي أعطى بها « نوبارت واينر » أسوأ قدوة ، برغم أنه هو نفسه كان قد تنبّه إلى خطرها وحذّر الآخرين منه . فهي في الواقع لم تكن تستمد جذورها من مبادئ السبرانية نفسها ، ولكن من الأفكار « التقنوية » لدى بعض رادّة العلم . على أن هذا اللُبْس قد تبدّد اليوم .

ولكنه ، مع الأسف ، لم يتبدّد في مجال « البُنْيوية » ، التي ما تزال كثرة من الماركسيين تقابلها بالرغبة . ومَرَدٌ ذلك دون ريب إلى عدم زوال الالتباس بين المبادئ الجوهرية للبُنْيوية كنظرة إلى العالم وكنهج للبحث ، وبين الصيغة التي ظهرت عليها هذه المبادئ لدى مُمَثِّلِها الأكثر شهرة .

فالاستاذ « ليفي ستروس » ، مثلاً ، برغم أنه قدّم لعصرنا إنتاجاً

علياً بالغَ الخصوبة ، ينطق في تطبيق المنهج البنّوي من مصادر شخصية لا تؤلف أبداً جزءاً من هذا المنهج ، بل هي في نظري تتعارض مع روحه .

وسأكتفي بذكر ثلاثٍ منها :

١ - المصادر التي تقول بأن كل البنى ، في التحليل الأخير ، ترجع إلى بُنى ذهنية ، إلى « صياغاتٍ مؤقتة للقوانين الكلية » منها تتألف فاعلية الفكر غير الواعية . ان هذا اللون من البنيوية « المفارقة » ، الذي يحمل معه أصداء « كانتطية » ، ومثالية آخر الأمر ، لا ينشأ أبداً من مبادئ النهج . بل هو على العكس يبدو مناقضاً لهذه المبادئ بتمييزه بُنىً معينةً لا تكون الأخريات إلا ترجمة لها : موقفٌ يقارب تلك « المكنوية » الفاضحة التي انتقدها الأستاذ « فرانكاستل » ، والتي لا ترى في الآثار الثقافية إلا ظاهرةً عارضة على قشرة البنى التحتية .

٢ - المصادرة (المتفرعة عن الأولى) التي لا ترى في البنية واقعاً فعلياً ، بل « برنائجاً » فحسب . فالبُنية لدى « ليفي ستروس » ليست « نواة الموضوع » ، بل « أنظومة العلاقات المكنونة في الموضوع » . وهذا - كما يبدو لي - طرحٌ سيءٌ للسؤال ، لأن هذه المقابلة بين الموضوع وبين العلاقات التي يتألف منها هي في تناقضٍ مع مبدأ المذهب البنّوي نفسه ، مع أن أبرز فضائل هذا المذهب هي أنه جعل ذلك التعارض « جديلاً » ، إذا لم نقُلْ إنه أبطله .

٣ - المصادرة التي تقسم التضاد بين البنية وبين التاريخ . فالأستاذ « ليفي ستروس » يعترف بأن البنى المتزامنة (*) ، ليست البنى الوحيدة ، بل ان هناك أيضاً بُنىً متخالفة النمو (*) . يقول : « لست أقصد دحض فكرة الصيرورة ، ولا إنكار أهمية التفسيرات الحركية » ؛ ولكنه

لا يلبث أن يُفهم قطيعة جذرية بين منهج عالم الأجناس ، ومنهج المؤرخ :
« الأثنولوجيا هي مُراقبٌ غريب عن الجماعة ، التي تدرس بُنيَتها ، بينما
« لا شعور بالصيرورة إلا لدى ذاتٍ متورطٍ هو نفسه في مصيره التاريخي » .
وهذا القول يصمُّ التاريخ بالذاتية من حيث مَبْدؤُه ذاته ، لأنَّ حسنَ
« الزمنية » (*) ، لا بدَّ له من « أنا » يعيشه ، لا بدَّ له من ذات .

ويبدو لي - دون أن أدخل هنا في نقاشٍ حول جوهر المسألة -
أنه لا يمكن أبداً ، أن ينسجم مع البنيوية القولُ بأن هناك « قوانين للنمو » ،
لا يمكن اعتبارها بُنىً ، وأنها ، بحكم المبدأ ، تستعصي على الدراسة الموضوعية
أكثر من البنى الأخرى .

إن تقليص دور التاريخ ، بحيث يقتصر على الأحداث والشهادات الحية ،
يوصد الباب دون فهم الانتقال من بُنيةٍ إلى أخرى . والذي يبدو هو أن
استبعاد الأستاذ « ليفي ستروس » للتاريخ إنما يعود إلى ظروف عارضة
خاصة : فهو قد قصّر دراسته ، كعالمٍ بالأجناس وعادات الشعوب ، على
مجتمعات كانت قد انقطعت عن التطور وتخلّثت بالاقترصاد على تكرار ذاتها
الثابتة ، بحيث لم يكن هناك كبير ضرر ، منهجياً ، في ألا يدرس منها
إلا البنى المترامنة . ولكن ، ما الذي يمنع فكرة البنية ، ما دامت تصلح
لتشريح المجتمعات ، من أن تكون قابلة للتطبيق على « فيزيولوجيا » هذه
المجتمعات ، على دراسة وظائف أعضائها ؟ وكيف لنا أن ندرس بُنية عضوٍ ما
إذا نحن صرفنا النظر عن وظيفته ؟ وكيف تكتمل لنا دراسة وظيفته
وبنيته إذا نحن لم ندرس تاريخه ؟ ثم إن التطور « البيولوجي » يقدم لنا
نماذج من « قوانين النمو » ؛ فلماذا ، حين ننتقل إلى التاريخ البشري البحت ،
تنقلب دراسة هذه القوانين ذاتية على حين غرة ، بينما تقبل - كمصادرة -
أن في المستطاع دراسة البنى المترامنة لمجتمع ما دراسة موضوعية ، وإن
كانت أحكام القيمة ، أو الأفكار القبلية ، لدى دارسها قد تلقي على دراسته

لها أيضاً بعض الظلال ؟ ان الأستاذ « ليفي ستروس » نفسه - مثلاً -
يكشف دائماً بُنى ذهنيةً بعينها فعالةً في « الفكر الوحشي » ، وفي الفكر
الذي ألقناه على السواء ؛ أفلا يعني ذلك أن دراسته قد تأثرت بأحكام
قَبْلِيَّةٍ « كانطية » وردت عليه من ثقافة مجتمعه ذاته ؟

فإذا ما استُبعدت هذه المصادر العارضة ، فإن المذهب البنيوي
يستطيع ، شأنه شأن السبرانية ، أن يكون إحدى أفضل الطرق لاختبار
العالم ولتصور الانسان وفعله الخلاق ، وإحدى أكثر هذه الطرق تلاؤماً مع
روح عصرنا وطاقته على خلق انسيّةٍ جديدةٍ ، هي بالذات تلك الانسيّة التي
كان ماركس رائدها الأول : إنسيّةٌ تقتني بكل مكتسباتِ الإنسيّةِ
الاغريقية الرومانية والإنسيّةِ اليهودية المسيحية ، وتتخطاهما كليهما في
صورةٍ تركيبيةٍ جديدةٍ شاملةٍ للطبيعة وللانسان ، للعالم الخارجي ولعالم
الذات ، للضرورة وللحرية .



General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

- ٣ -

الماركسيّة والأخلاق

الماركسية والاخلاق

« أن تكون راديكالياً ، هو أن تأخذ الأمور يحدّثها ، والجذر - لدى الانسان - هو الانسان نفسه ، . هكذا كان ماركس - في كتابه : « إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل » - يُعرّف روح الماركسية الأصيلة . وأن نعود إلى هذه الروح الأصيلة ، يعني ألا ننسى أبداً أن الماركسية ليست فلسفة معتقدية ، سابقة للنقد .

إن الفكرة الأمّ في كل فلسفة نقدية (أي غير معتقدية) هي أن التجربة الانسانية تؤلف كلا واحداً . أما المعتقدية فشأنها ، على العكس ، أن تجتزئ ، وجهاً من وجوه التجربة الكلية ، ثم تزعم تفسير الكل تبعاً لهذا الوجه الواحد . لناخذ ، مثلاً ، فلسفة « ميتافيزيائية » مثالية ، نجدّها تعطي المكان الأرفع للأفكار ، ثم تحاول أن تعيد بناء العالم كما لو كان نسيجاً من علاقات ذهنية ، وفي موازاة ذلك نجد الفلسفة المادية « الميتافيزيائية » و « المكنوية » تنزع إلى تفسير العالم بدءاً من خصائص للمادة كما يصورها العلم في هذه أو تلك من المراحل التاريخية لتطوره .

والموقف النقدي يرفض ، بادىء ذي بدء ، هذه الاختيارات الكيفية مبدؤه في الطريقة هو أن كل لحظة من لحظات التجربة الكلية متكافئة مع الأخريات ، وأن لها تاريخاً تتكافل معه .. إننا لا نستطيع أن نقفز من فوق ظلتنا ، وكذلك لا نستطيع أبداً أن نقدم تعريفاً نهائياً لا للمعنى المجرد ولا

للمادة ، وكل فلسفة تكون معتقدية إذا هي حبست نفسها في المعنى المجرد ، على طريقة أفلاطون أو حق طريقة سينوزا ، أو إذا حبست نفسها في المادة ، على طريقة « هولباخ » ، أو طريقة التفسير الستاليني للماركسية .

فإذا حَزَمْنَا أمرنا على الالتزام الدقيق بنتائج هذا الرفض للمعتدّية في كل مجال ، فانه يحسن بنا أن نعيد النظر ، بروح عصرنا ، في معنى الماركسية في نظرية المعرفة وفي الأخلاق والفن على السواء .

ولئن كان « باشلار » قد أقام الدليل على ضرورة « فلسفة العلوم لاديكارتيّة » وكان « برتولد بريخت » يسمي نظريته الجمالية « لا أرسططالية » ، كما أن دراسات الأستاذ « سيموندون » تعرض لمعنى « المكثات الجدلية » في منظور ما يمكن أن يسمى « تقنيّة لا لابلالية » ، فقد أصبح ينبغي لنا أن نتصور « أخلاقاً لا أفلاطونية » ، أعني : أخلاقاً لا تتطلق من تلك النظرة التي أصبحت تقليدية في الغرب منذ العصر الاغريقي ، والتي ترى أن عمل الانسان « خير » ، إذا هو امتثل فيه لقاعدة سابقة الوجود ، أو لمثل أعلى أو نموذج سابق .

بهذا تصبح مشكلة الأخلاق معكوسة ، شأنها شأن مشكلة المعرفة ، إذ يصبح منطليقها هو التالي : حين نتساءل عما ينبغي لنا عمله ليكون عملاً صالحاً ، لا نحاول الامتثال لقانون سابق الوجود أو الاقتداء بكائن « معطى » ، بل نتساءل عما ينبغي أن نضيفه إلى الوجود بما ليس يوجد بعد .

هذه الأخلاق هي التاريخ في صيرورته ، ذلك التاريخ الانساني المحض ، الذي لم يرسم مخططه أي إله أو أي قَدَر ، ولا أية جدلية مجردة - سواء أكانت الفكر المطلق عند هيجل أو « التقدم المحتوم » عند مادّي القرن الثامن عشر - . إنها خلق الانسان خلقاً متصلاً لنفسه .

وهي خلق ليس في أية لحظة كيفياً ، ولا في أية لحظة مرسوماً . فالانسان - في وقت واحد - مسؤول مسؤولية كلية عن أن يَفْعِدُوا ما هو ، بل ما ليس إياه بعد وليس مكتوباً في أي مكان ، ومفروض عليه أن يعي الظروف

التاريخية التي أبدعتها خلائق الانسان السابقة ، والتي تخضع لقوانين ضرورية ، يؤدي جهلها أو تجاهلها إلى المفامرة وإلى العجز .

والاكتشاف الجوهرى الذى قدمه ماركس فى مجال الأخلاق هو أنه : — أولاً بنظرته إلى « الأليّة » نظرة تاريخية ونضالية ، على عكس نظرة هيجل وفويرباخ ، ثم بالحجج التى قدمها فى كتابه « رأس المال » — أذاب ما كان قد تبلور جليداً على صورة أشياء وأوضاع تاريخية ، ليعيده إلى حقيقته الحية بوصفه أفعالا بشرية ، فدلّ الانسان على إمكان استرداده سلطانه الحق على قدره .

وإذا كان ماركس قد برهن على أن فعل الانسان ، إذ يتابع فى التاريخ خلق نفسه ، هو بصورة لا تقبل التجزئة ، وفى آنٍ معاً ضرورىٌ وحرٌ ، فهو بذلك قد وضع الأساس النظرى لكل عمل ثورى ، والأساس النظرى لأخلاق لا تضعى بالحتمية الموضوعية على مذبح المسؤولية الشخصية ، ولا بلعظة الذاتية طلباً لوعى قوانين التطور الصارمة .

وفى هذه النظرة الماركسية للانسان وتاريخه لا سبيل إلى تجاهل المسألة الأخلاقية ، ولا يمكن أن يستعاض عنها بالمسألة العلمية والتقنية ، مسألة الحقيقة ، مسألة تطلب واكتشاف نظام حقّ للأشياء والطبيعة يجعل للسلوك الأخلاقى سنداً من خارج الإنسان .

فدراسة قوانين التطور الاجتماعى ، وحق إمكانية رسم جوهر المسار نحو مستقبل قريب أو بعيد ، وكثير الاحتمال أو قليله ، لا تعيننا فى أية لحظة من وعى مسؤوليتنا الخاصة بوصفنا فوات فاعلة ، خالقين لتاريخنا ذاته ، لا موضوعات فى تاريخ تتصوره على شكل يهبط بنا إلى حيث لا نكون أكثر من محصلة أو مجموع لظروف وجودنا .

إن المسألة الأخلاقية ليست مسألة بسيطة . لا هى فى بساطة الإنقياد الأعمى إلى قاعدة سلوكية تُعطاهما من الخارج كاملة الصنع ، ولا هى فى بساطة

القول بأننا أحرارٌ مطلقَ الحرية في أن نضع بتفلسنا ووجدنا قيمنا وأهدافنا .

بل المسألة الأخلاقية ، في حياة الفرد ، هي نسيج من تناقضات حيّة ، دائمة الإنبعاث ، بين مقتضيات الانضباط الضروري لفعالية نضالنا ، وبين حسن المسؤولية الشخصية لكل منا في وضع قوانين معركتنا نفسها وفي تنفيذها .

فإذا ما أراد ماركسي أن يحيب على مسألة العلاقات بين الأخلاق والمجتمع ، فإن ذلك يقتضيه أن يحل ثلاث مشكلات :

١ - أن يقطع صلاته نهائياً بالاعتقدية ، مؤكداً أن الماركسية ليست فلسفة سابقة للنقد ، وأنه يستحيل على ماركسي أن يفكر كما كان كانط وفيخته لم يوجد قط . وهذا يقتضي ألا نقصر ميراث الفلسفة الألمانية في الماركسية على هيجل وفويرباخ ، وأن نعيد تقييم ميراث كانط وفيخته بوضعه مرة أخرى على قدميه ، أي بأن نثبت أن الأخذ بنظرة مادية جدلية للممارسة يسمح لنا بأن نأخذ بفلسفة نقدية دون أن نزلق إلى التوهم المثالي بأن فعلنا هو مصدر الواقع الذي نمارس عليه هذا الفعل .

٢ - أن يُعمّق نظرية الذاتية في الماركسية ، وذلك بالاعتراف بأن المذهب الوجودي قد طرح مشكلة حقيقية ، وإن كنا لا نملك أن نقبل الطريقة التي طرحها بها ولا الجواب الذي أتى به لها ؛ وكذلك بأن يذكر أن دراسة مشكلة الذاتية ليست بالضرورة مرتبطة بنظرة ذاتوية ، (*) و « فردوية » (*)

٣ - أن يصوغ نظرية ماركسية للتخطي الجدلي ، تسمح لنا باستكشاف كل أبعاد الإنسان ، ومنها أبعاد جوانبيته (*) ومثله ، دون الوقوع في التصورات اللاهوتية ، « المؤلّية » ، التي تجعل من المفارقة صفة لاله لا صفة للإنسان .

ومن الواضح أننا إذ نتحدث عن « المفارقة » ، لا نعني الاحتفاظ بالكلمة

ولا بالفكرة في معناها التقليدي ، المرتبط بما « فوق الطبيعة » ، بل أن نضع
يدنا من جديد - وراء « الآليّات » والضلالات التي نسبت إلى الآلهة ما هو
للإنسان من قدرة على تخطي الوضع الذي فرضته عليه الطبيعة أو المجتمع - على
هذه التجربة الأساسية المتصلة : أن الإنسان ليس مجرد مجموع الظروف التي
أوجدته ، وأنه إنما يتواجد كإنسان بتخطيها .

هذه الأفكار حول الأخلاق هي إذن من وحي تطّلع ثلاثي إلى سبيل
تستطيع به الماركسية :

- القول بفلسفة نقدية لا تكون مثالية ؛
- والقول بنظرية للذاتية لا تكون ذاتوية ؛
- ووضع نظرية للتخطي الجدلي لا تكون مؤلّينة .

* * *

إن الأخلاق تظهر أولاً ما تظهر كمجموعة من قوانين سلوكنا . فلكل
إنسان أخلاق جاءت من الخارج ، بالتربية ، أي بحكم كون الفرد جزءاً من
مجتمع ، من هيئة تاريخية واجتماعية . يحدث ذلك في طفولتنا ، التي يُفرض
عليها من الخارج ، كأمر واقع ، ما هو ممنوع وما هو مباح ؛ بحيث يبدو الخير
والشر ، في البدء ، كالنور الأخضر والنور الأحمر ؛ أمرين تتمّ عليهما التواضع
فلا فكاك من طاعتها .

ويؤلف مجموع قواعد السلوك هذه ما يشبه رواية مسرحية ، قدر لكل
منا فيها « عمل » محدد ، فليس لنا بعده إلا أن نرتدي اللباس المخصّص لدورنا
وأن نقوم بهذا الدور . فانا ، منذ الطفولة ، ملكٌ لدين بعينه ، ولوطنٍ
وطبقة ، وأسرة وتقاليد ، لها أهدافها وسبلها إلى بلوغ هذه الأهداف ، التي
تتراءى لنا « قيماً » لا تُمسّ . أي أن مسألة الأساس الذي هو مناطها (*)
لا تُطرح ، كما لا تُطرح أيضاً مسألة خرقها .

فكيف تمّ الانتقال من هذه الأخلاق « المتكوّنة » (*) إلى الأخلاق « المتكوّنة » (*) ، من الانصياع الكامل للقّسر الاجتماعي إلى الوعي بالمسؤولية الشخصية ؟

إنّ مناطَ الأخلاق لم يطرح نفسه في بداية الأمر كمشكلة ؛ بل هو قد قرّضَ ذاته على شكل أسطوري ، شكل حكاية تُروى أو وحي يهبط ، أي يتدخّل « علوي » : من ألواح حمورابي إلى وصايا موسى العشر .

وهو حتى حين أصبح مادةً للتفكير لم يتحول دائماً إلى مشكلة ، بل إلى تبرير ، بدليل النظريات الاجتماعية المحضة التي تتّسمُ عامةً برّد « القيمة » إلى « الحقيقة » ، وبزعم إعطائنا في آنٍ واحد ، على شكل وصفٍ موضوعي لطبيعة الإنسان الاجتماعية ، تفسيراً وتبريراً للقّسر أو للعقد .

وهذه « الايديولوجية » التبريرية تسبغ على نفسها ثوب « العقل » : إذ أن كل طبقة اجتماعية ، على مدى التاريخ ، قد أسبغت اسم « العقلانية » على ما يلائم مصالحها الطبقية . وقد حلّت هذه « الايديولوجيات » التبريرية محلّ الأسطورة والوحي ، منذ الأمثلة المحافظة التي رواها « مينينيوس آغريبا » (١) حتى نظريات « سبنسر » في « علم الأعضاء » ، ومنذ « قوانين » أفلاطون إلى « فلسفة الحق » التي وضعها هيجل .

فكيف إذن تُطرحُ مسألةُ المناط ، مسألة قيمة القيم ؟ كيف ننتقل من صعيد « المعطى » ، صعيد الأسطورة والوحي ، ومن صعيد التبرير « الايديولوجي » ، إلى الصعيد المأساوي ، صعيد التساؤل والمسؤولية ؟

انطلاقاً من التجربة التي نعيشها ، تجربة التناقض .

(١) هو قنصل روما عام ٥٠٣ هـ قبل الميلاد . كان « الشعب » (أي عامته التي كانت تؤلف الطبقة الوسطى) قد انسحب احتجاجاً سلبياً على أوضاعه إلى « الجبل المقدس » . فذهب هذا القنصل إليهم في الجبل ، وروى لهم - نشداناً لإعادة الوثام - أمثلة « الأعضاء والمعدة » . واستطاع بذلك نيل موافقتهم على تسمية « محاميين » عن مصالح الشعب وحقوقه . « المترجم » .

إن التناقض يمكن أن يعاش على صور عديدة في لحظة ينعطف فيها التاريخ ، إما لأن نزاعاً خارجياً وقع بين جماعتين مختلفتين ، وأن صدام آلهة المدينتين كان صدام واقع لواقع وأخلاق لأخلاق أخرى ، وإما لأن التطور الداخلي لمجتمع ما قد فتح لأعضائه آفاقاً واحتمالات جديدة جعلتهم يضيقون ذرعاً بالسُّنن القديمة فخلقت بذلك ظروفاً ملائمة للتمرد أو للانفصال . حينئذ تبرز الأزمة التاريخية والمعضلة الشخصية امتزاجاً وثيقاً . وتلك هي اللحظة « البروميشية »^(١) في الأخلاق ، واللحظة التي أعطاها « آنتيفون »^(٢) وجه مأساة ثورة الضمير على القانون البالي ، ولحظة الشك لدى سقراط ، ولحظة التساؤل وإعادة النظر التي ضرب لنا ديكارت عنها ، على عتبة الأزمنة الحديثة ، أكثر الأمثلة صلابة .

وإلى هذه اللحظة تعود بنا كل تجربة من تجاربنا . فالتناقض الذي يعيشه الجميع ، مثلاً ، بين التطلع « الكانطي » إلى اعتبار الفرد دائماً غاية لا واسطة ، واسطة لإنتاج القيمة الزائدة ، هذا التناقض يعطينا صورة ساطعة للطلاق اليومي بين المثل الأعلى الأخلاقي المبشر به وبين الواقع الاجتماعي الفعلي .

ويكفي أن نعود إلى البرهان الذي جاء به « ماكس وير » في كتابه « الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية » ، وأن نضع هذا البرهان على قدميه لنرى كيف أن كل وضع اقتصادي واجتماعي يفرز أخلاقاً خاصة به هي « ايدولوجية » تبريرية له ، كما أوضح ذلك تحليل أنجلز في كتابه « ضد دوهرنغ » حين كشف في قلب الرأسمالية عن بقية من أخلاق إقطاعية ،

(١) نسبة إلى « بروميشيوس » الذي يرمز في « الميثولوجيا » اليونانية إلى بدء حضارة البشر . لأنه بعد أن سوى جسم الانسان من حمار الأرض ، سرق له نار السماء كما يثبت فيه الحياة . (المترجم)

(٢) رمز أولوية الواجب الذاتي على زيف العدالة التي تفرضها قوانين السلطة .

وعن أخلاق بورجوازية مُهيمنة ، وعن أخلاق بروتيتارية هي في طريق الولادة .

هكذا ، بمعانينا الشخصية للتناقض الذي نعيشه ، وبالتطور التناقضي للمجتمعات ، نعود كرةً أخرى إلى التعارض البدئي بين الأخلاق المتكونة والأخلاق المكوّنة ، وإلى ضرورة إقامة علاقة جدلية ، علاقة نفي وتضمن متبادلة ، بين هذين القطبين : إذ لو أننا وقفنا عند اعتبار الأخلاق أنظومةً من قواعد اجتماعية لا نزلقنا لا محالة إلى المعتقدية ، ولو أكدنا على مناط الوعي وحده ، على المسؤولية الشخصية ، فسنزلق ، لا محالة ، إلى الصورية(*) مُنتهين إلى أخلاق غرضية(*) .

فأولئك الذين يستمسكون بالقاعدة الاجتماعية وحدها ، يرون في كل فرد يتساءل عن قيمة هذه القيم ، وبالتالي يضع القاعدة نفسها موضع شك ، رجلاً على طريق الخيانة . أما ذلك الذي يحبس نفسه في وجهة نظر الوعي الفردي وحده ، وبالتالي يعجز عن الخروج من قوقعة تأمله ، فإنه سينظر إلى القاعدة نفسها على أنها « أليسة » .

وذلك هو التعارض الذي ينبغي لنا أن نتخطاه .

وصعوبة هذا التخطي تظهر منذ أن نأخذ بفلسفة نقدية واعية لنقديتها . لذلك نجد « كانط » حين كتب « نقد العقل المحض » ، قد انساق إلى توجيه مقدمته الأولى ضد المعتقدية ، وإلى التأكيد في مقدمته الثانية على الكفاح ضد التشكك .

ومسألة الانتقال من الحرية إلى القانون ، أو بصيغة أخرى : مسألة الوحدة الجدلية لشكل الأخلاق ومحتواها ، طُرحت للمرة الأولى بكل قوتها على يد « فيخته » . ففي كتابه « النظام الأخلاقي » ، نجد الفصل الأول موجهاً ضد المعتقدية ، وغايته تحديد مناط المبدأ الأول : حرية « الأنا » مستبعداً كل مفارقة ، وسواءً في ذلك المفارقة العلوية ، مفارقة الإله وأوامر وحيه ، والمفارقة

المسئولية ، مفارقة الشيء « المعطى » . ولكننا لا نلبث أن نجد الفصل الثاني موجهاً على العكس صد الصورية ، ومستهدفاً تزويد الأخلاق بمحتوى حسّي .

وهكذا نجد لدى فيخته قدوة نموذجية لما يجب أن يُبذل من جهة بغية الإمساك بطرفي السلسلة : الأخلاق والمجتمع .

على أن التركيب الذي بلغه بنتيجة هذا الجهد كان من التقلقل بحيث لم يلبث أو وهى وتحطم :

— أوهى به « هيجل » ، الذي لم نلبث معه أن عدنا إلى المعتقدية ، يجعله الذاتية لحظة من لحظات الأخلاق الموضوعية ، ولكنها لحظة "تجاوزها الزمن بصورة كليّة ونهائية" ، بحيث لم يعد للذات الفردي وجود ولا قيمة إلا بوصفه دالةً للكلية العقلانية والاجتماعية .

— وأوهى به « سترنر » ، وكذلك « كركفارد » من زاوية أخرى جد مختلفة : إذ استبعد « سترنر » الكل الاجتماعي ليؤكد « الواحد الأحد » ، الفرد وحده ؛ واستبعد « كركفارد » الكل العقلاني باسم الخطوة المأساوية بين الذاتية والمفارقة ، هذه الخطوة التي تقترض استبعاد الكل العقلاني والتاريخي والاجتماعي ، حتى لا يُصلَب يسوع على خشبة المعنى المهرّد .

من هذه الزاوية التاريخية يمكن إلقاء النور على الحجاج الراهن بين الماركسية والوجودية : أليس موقف سارتر من الماركسية ، أو من الفكرة التي لديه عنها ، تجديداً إلى قدر ما لاحتجاج « كركفارد » على هيجل ؟ وهل لا نستطيع نحن الماركسيين ، باستلها منا جهود فيخته للإمساك بطرفي السلسلة ، أن نستبطن وجودية سارتر وأن نجعل منها لحظة من لحظات تفكيرنا نحن ؟

إن ماركسية لا تنسى أياً من كانط وفيخته (وهي نفس الماركسية التي لا تنسى أياً من ماركس ولينين) هي فلسفة نقدية لا معتقدية ، بمعنى أن الممارسة لديها هي ينبوع والمقياس لكل حقيقة ولكل قيمة .

وهذا يعني ضمناً أنها لا تفهم المعاناة على أنها آلماس مباشر مع الكينونة وانعكاس سلسلي لواقع معطى كله منذ البداية ودفعة واحدة ، كما يفعل التجاربيون . وهو كذلك يعني أنها تستبعد الزعم المعتقدي باستبطان الكينونة وتعريفها هي الأخرى دفعة واحدة . إذ إن المعاناة (لدى هذه الماركسية) هي من باب السؤال ، وبالتالي فإن الجواب هو بالضرورة دالة للسؤال نفسه ، أي لحال العلوم في المرحلة التي يطرح فيها هذا السؤال . وهذا يُبرز ما تتسم به المعرفة من خاصة تاريخية ، نسبية تاريخياً في كل حين ، ويجعل من الماركسية فلسفة نقدية أكثر اتساقاً منطقياً من فلسفة كانط ، التي يؤلف لوح « مقالاتها » السرمدي عُقبولاً من عقابيل المعتقدية .

بتعبير آخر ، الماركسية ليست فلسفة للكينونة ، أي أنها ليست كفلسفة اللاهوتيين « المدرسوئين » أو الماديين « المكنوئين » ، هذه الفلسفة التي لا ترى في الوعي إلا صورة للواقع الذي يولدها ، بل صورة لهذا الواقع أفقر منه ، سواءً عند أفلاطون أو عند أبيقور . إن مثل هذه الفلسفة ، بمطابقتها بين الوعي والمعرفة ، تؤدي إلى إلغاء الذاتية بعدم اعترافها إلا بما هو لا شخصي وما هو خارج عن دائرة الوعي ؛ وهي بفهمها الحقيقة بمعنى التطابق مع الكينونة ، على طريقة « توما الأكويني » مثلاً ، تؤدي إلى إلغاء كل صيرورة حقنة ، وكل تاريخية (*) صادقة .

الماركسية فلسفة للفعل ، أعني : فلسفة تجعل من الوعي ، ومن الممارسة الإنسانية التي تولده وتغنيه باستمرار ، واقعاً حقيقياً ، يمد جذوره في الفاعلية الماضية والواقع (الراهن) ويعكسها ، ولكنه باستمرار يتخطى المعطى وباستمرار يضيف إلى الواقع بفعل خلاق ، فعل ليس بعد معطى على مستوى الطبيعة دون الإنسانية ولا شيء يضمن مسبقاً نجاحه .

وينتج من ذلك أن الأخلاق ، عندنا نحن الماركسيين ، لا تمنعها منأطها الطبيعة ولكن يخلقها التاريخ .

فأين يمكن أن يكون موقعُ الفهم الماركسي للذاتية بالنسبة إلى فلسفة الوجودية ؟

لنقلُ أولاً أن مزية الوجودية هي أنها قد أثبتت منذ « كركفارد » أن العقلانية المعتقدية - حتى في صيغتها الأكثر غنى ، صيغة هيجل - ، برَدّها الوعي إلى المعرفة ، افتقدت بُعداً رئيسياً هو الذاتية . هذا مع أن العقل ، وهو يلغي الحُكمَ الباطل لا يلغي الخطأ الذي أوقع في بُطلانه .

فالذاتية هي أولاً تأكيدٌ بأنه يمتنع على الوعي أن يتساوى مع نفسه . قد يستطيع الوعي أحياناً أن يتساوى مع الوجود ، أن يحتازه . عبرَ شفافية كاملة ، ولكنه لا يستطيع أن يتساوى مع فعله ، هذا الفعل الذي به يتخطى نفسه بالضرورة ويخلق نفسه .

والذاتية إذن ليست من باب الوجود ولكنها من باب الفعل . من هنا جاء تشديد الوجودية على جوانب المعاناة السلبية ، كالخطيئة والقلق والفشل .

ومن هنا أيضاً جاء رفضها التفريق بين الأفكار وبين تقديم الوجود ، واهتمامها الحقّ بالربط بين الفكر وبين خلق الكينونة مع الوعي بأن الكون فعل ، أنه خلق .

إن نظرية الذاتية لم تكن تستطيع أن تجد مكاناً لها في فلسفة عقلانية « ميتافيزيائية » ، كفلسفة أفلاطون أو سبينوزا أو هولباخ أو هيجل ، هذه الفلسفة التي - بترجيحها فكرة الحقيقة كتطابق بين الفكر والوجود - لم تكن تستطيع أن تأخذ في اعتبارها إلا ما هو لا شخصيٌ فينا . ولكن كان ممكناً تماماً أن تجد نظرية الذاتية مكاناً في فلسفة عقلانية نقدية ، كفلسفة كانط أو فيخته أو ماركس ، فلسفة لا تكتفي باكتشاف الفكر القار^(*) في الكينونة وبرَدّه إليها ، بل تستخدم الفكر لتغيّر الوجود .

والوجودية ليست فلسفة ولكنها موقفٌ تجاه الفلسفة ، موقفٌ لا يعتبر

الفلسفة صورة "للحياة بل خيرة" للحياة .

فإذا كان الأمر كذلك يحق لنا القول بأن في المستطاع ومن الواجب أن ننظر إلى الماركسية من وجهة نظر وجودية .

فالوجودية تطرح مشكلة حقيقة ، وإن كان الماركسي - ولنكرر ذلك - لا يستطيع قبول الطريقة التي تطرحها بها ولا الحل الذي تعطيه لها . والماركسية تتيح طرح هذه المشكلة بأسلوب أصح ، كما تتيح الإجابة عليها .

ولكي نبرهن على ذلك ، من الضروري أن نذكر بالظرف الذي ولدت فيه الوجودية وترعرعت فيه .

إن الينبوع الأول للوجودية ، تاريخياً ، هو في فلسفة فيخته ، كما أثبت ذلك الأستاذ « غيرو » في مؤتمر الفلسفة في مكسيكو : إن فلسفة فيخته ولدت في نقطة انعطاف جذري في التاريخ . والأستاذ « غيرو » على صواب حين يلفت الانتباه إلى أن فيخته هو الفيلسوف الوحيد الذي اعتبر الثورة الفرنسية واقعاً لا فكرة .

ظهرت رسالة فيخته في لحظة من التاريخ كانت تشهد انهيار القيم التقليدية ، الاقطاعية ، لحظة طرحت فيها مسألة عدم معقولية النظام القائم ، وإفلاس الإيمان ، والصراع بين الواعي وبين الطاعة . وهذا الوضع يفسر الإشادة بأهمية الفرد وباستقلاله الجذري ، وبالقيمة العليا التي أضيفت على الحرية بوصفها أمراً لكل القيم ، وبالتالي على المسؤولية .

النقطة الأولى في فلسفة فيخته كانت إذن نقطة تأكيد « الأنا » ، الأنا الذي يطرح ذاته بذاته . كانت تلك أول مرة في تاريخ الفلسفة تمكس فيها فكرة أولوية الماهية على الوجود : فالإنسان فيها ليس التعبير عن ماهية محددة بصورة مسبقة . ما هو إلا ذلك الذي تخلقه فاعليته الحرة وكل إنسان إنما يصنع نفسه بنفسه . وسارتر يقول (في : « الوجودية هي أنسية ») أن

« المبدأ الأول للوجودية » هو هذه الصيغة التي أخذها عن « لوكيبيد » ، فليشد فيخته : « أن تفعل » ، وبذلك تخلق نفسك ، وبذلك لا تكون شيئاً آخر إلا ما تفعله .

وثانية النقاط في فلسفة فيخته هي أن « الأنا » يتغير تحت نظرة المعنى المجرد ، فيفجر في ذاته الالتباس بين الذات والموضوع ، بين المقوم والمقوم ، بين الاصطناع والحرية .

أما النقطة الثالثة فهي أن « الأنا » المطلق حرية مطلقة . ولكن اصطناع الحرية يفترض ضمناً ، بالإضافة إلى وجود الخيار ، وجوب الاختيار .

وأما النقطة الرابعة ، التي عنها تصدر الوجودية ، فهي أن « الأنا » مشروع (*) : إنه دائماً يندفع خارج نفسه ، تستعشه الرغبة المحالة التحقيق في الحصول على ما ينقصه أو في خلقه ، أي في أي يكون بذاته ولذاته معاً .

من هذا الاستعراض ، نرى أننا نلتقي لدى فيخته بكل النقاط الرئيسية في الفلسفة الوجودية ، ولكن داخل إطار فلسفة عقلانية .

وفيخته يستطيع إذن أن يساعدنا على الإمساك بطرفي السلسلة . والحوار حول الأخلاق يمكن أن يبلغ أعلى درجات الحصب إذا دار على صعيد فلسفة فيخته : أي إذا تعلم الماركسيون كيف يستوعبون من جديد نظرية الذاتية في الفكر الوجودي عند فيخته ، وإذا ارتضى وجوديو اليوم ألا يبتروا من وجودية فيخته بُعدين رئيسيين من أبعادها ، هما البعد العقلاني والبعد الاجتماعي .

والحق ، أن هذا البتر يعود إلى ماضٍ بعيد : فالبعد العقلاني بترته فلسفة « كركفارد » اللاعقلانية ، والبعد الاجتماعي بترته فلسفة « ستورنر » الفردوية . وهكذا ورث الموقف الوجودي طفيليات اللاعقلانية والذاتوية والصورية .

ولكن لنحاول اليوم أن نسترد ما قد ضاع .

لقد لعبت الوجودية دوراً إيجابياً في تبرئة الأخلاق من الأوهام الخادعة ، كما برهنت على ذلك السيدة « واندانا نور » ، بتشديدها على بعض موضوعات النقدية الأخلاقية . وسأنقل بعض هذه الأفكار كما صاغتها « سيمون دو بوفوار » (في كتابها : « أخلاق الالتباس ») :

« العالم الأخلاقي ليس عالماً مُعطى . »

« خارجاً عنا ، لا توجد غايات غير مشروطة . »

« الحرية هي الينبوع الذي تنبجس منه كل المعاني وكل القيم . (وكان

سارتر قد كتب في « الوجود والعدم » : « العامل الأخلاقي هو الوجود الذي به تتواجد القيم » .

« ... حينئذ نرى حريته تعي نفسها وتكتشف في القلق أنها هي الينبوع

الوحيد للقيم . »

« يكون الفقْم^(١) متى أنكرت الحرية نفسها خدمةً لغاياتٍ يزعمون

أنها مطلقة . فالرجل الأفقم لا يضع شيئاً موضع التساؤل .

« من طبيعة الأفقم أن يعتبر القيم معطيات جاهزة . » (وهذه حال الطفل

الذي يجد نفسه منذ البدء داخل أخلاق متكونة) .

« أن توجد ، يعني أن تصنع نفسك . » (وهذا هو انتصار الحرية على

الاصطناع) :

كل هذه الأفكار النقدية و « الفيختوية » هي أفكار مشتركة بيننا . فليس

هناك أحد يستطيع أن يفكر وأن يعمل نيابة عني ، وأن يعفني من معنى

(١) الأفقم لغة هو الأعرج الخالف ، والفقْم هو أن يشتد الأمر ولا يجري على استواء .

وهذا المعنى استعملت هذه الكلمة ترجمة لما يقصده « سيمون دو بوفوار » . والمؤلف يضيف هنا

هذه الحاشية : « كنت أفضل أن تقول الألبنة . ولكني لا أملك بشأن اللفاظ » .

(المترجم) .

أفعالي ومن مسؤولية قراراتي. وما من ربوبية ولا من سلطة تستطيع أن تتخذ القرارات باسمي .

ولكن ، بعد هذا تبدأ بيننا الاختلافات .

ذلك أن هذه النظرة الوجودية تبدو لي مَشَوَّبةً بنقيصتين أساسيتين :

أولاً - لأن هذه النظرة إلى الحرية نظرة لا زمانية ، خارجة من التاريخ ، فهي إذن « ميتافيزيائية » وتأملية . صحيح أنه يمكن القول بها في أية لحظة من التاريخ ، وأنها تعبر بصورة مشروعة عن حقي في المخالفة وعن واجبي في التشكك ؛ ولكن ، إذا كان ينبوع القيم ينبوعاً غير تاريخي ، فلن يكون أبداً في مقدوره أن يثبت سلامة غاية تاريخية ، غاية حسيّة .

ثانياً - لأنها تقود بالتالي إلى صورية أخلاقية . صحيح أنها تدعونا إلى الحرية والمسؤولية ، وإلى الشجاعة وضبط النفس ، وأن هذه دعوة ممتازة ، ولكنها لا تقول لنا في أية غاية يجب أن نستخدمها .

وحق أن نتميز بين الغايات وبين القيم . ولكنهم هنا يضعون الواحدة في مقابلة الثانية ، ويعزّلونها : فكل حالة إنما أتصدى لها كذريعة للممارسة حريقي . وهذه صورية تحكم علينا بالنوّسان بين مَتَاهة التجريد وسكرة المغامرة . يقول سارتر (في : « الوجود والعدم ») : « إنهم يكتشفون في وقت واحد أن كل الأفعال الإنسانية سواء ، وأنها - بجمعية مبدئية - محكوم عليها جميعاً بالفشل ... وهكذا يستوي آخر الأمر أن أثمل بالشراب في وحدتي أو أن أقود الشعوب . وإذا كان لأحد هذين الفعلين أن يمتاز على الآخر فلن يكون ذلك بفضل هدفه الواقعي ، بل بسبب درجة ما يملكه من وعي لهدفه المثالي . »

وكثيراً ما يقول سارتر إن تفكيره قد تطوّر كثيراً عما كان عليه أيامَ كَتَبَ « الوجود والعدم » ، وإن من الجور أن نبني على هذا الكتاب نقداً لأفكاره الحالية . ولكنّ اجتناب هذا الجور يفرض على سارتر أن يقول لنا في

دقة أية مواقف في « الوجود والعلم » أصبح يرفضها اليوم . ولئن كان واضحاً أنه ، على مدى ربع القرن الماضي ، قد شعر بقصور فصل من هذا الكتاب كفصل « الغير » (*) ، الذي يتجاهل فكرة الطبقة تجاهلاً كلياً ، فليس أقل وضوحاً أن كتاب « نقد العقل الجدلي » لا يتضمن رجوعاً عن أي من الأفكار الرئيسية الواردة في « الوجود والعلم » ، ولا سيما تلك التي تضيف إلى صورة الحرية لديه مناسطاً لتلك « الفرديّة » الجامعة التي لم تُتَحَ له قطّ أن يعثرَ على مُنْسَرَبٍ يَنْدَمِجُ عَبرَهُ بالتاريخ الحسيّ . إن هذه الحرية المتحررة من كل جاذبيّة أرضية ، هذه الملائكية ، تحمل اغراء الطُّهر واغراء المغامرة على السواء .

ثم ان هذه الصوريّة تنتهي الى صياغة التعابير الأكثر دلالة على الأخلاق الفرّضية . وما دامت « سيمون دو بوفوار » قد حاولت تطبيق هذه المبادئ على مسائل الأخلاق ، فسَنَقْتِيسُ من أقوالها الأمثلة على ذلك :

تقول مثلاً : « افعل ما ينبغي لك ، وليكن ما يكون : » ثم تضيف : « هذا يعني أن النتيجة ليست خارجية ، ليست مستقلة عن العزم الذي يتحقق باستهدافها » .

اذن فهي حرية « ميتافيزيائية » ، مجردة ، صورية : « نكون أحراراً ، اليوم وبصورة مطلقة » ، واذا نحن اخترنا أن نريد وجودنا في كنهائه المنفتح على الانهاية » .

والتطبيقات العملية لمثل هذه النظرة تبعث على الذعر . اليك مثلاً منها : « ان المقاومة ^(١) لم تكن تطمح الى نتائج ايجابية مجدية ، بل كانت رفضاً وتمرداً واستشهاداً . ففي لحظة الرفض ينتفي ما في العمل من تناقض ، وتندمج الوسيلة والغاية ؛ اذ أن الحرية تطرح ذاتها مباشرة كهدف لذاتها ، وتتحقق بهذا

(١) هنا وفي أمكنة ثالية من هذا الكتاب ، « المقاومة » التي يشير اليها المؤلف ، هي المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي . (المترجم) .

الطرح نفسه ، وهذا يعني أن الغاية في رأي « سيمون دو بوفوار » ، لم تكن تحطيم القوي الألمانية المسلحة ، بل كانت مجرد خلق هوة أخلاقية بين القوي المحتلة والشعب الخاضع للاحتلال لجعل التعاون مستحيلاً .

واليك هذا المثال الآخر : « لقد كان الانسان دائماً في حرب ، وسيظل كذلك الى الأبد » . ان مثل هذه النظرة تقيم تعارضاً جذرياً بين الأخلاق والسياسة ، تعارضاً يبتعد بنا كل البعد عن التعاليم المنعشة التي تجدها لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، مثل « هلفيسوس » الذي يقول : « ان علم الأخلاق سيكون علماً ثافهاً اذا كان لا يتطابق مع السياسة ومع التشريع » .

بل نحن نجد لدى « سيمون دو بوفوار » ، ألا كهذا القول : « إن حرية انسان واحد يجب أن تكون أعلى شأنًا من موسم قطن أو كاوتشوك » . وهذا موقف « فردوي » ، محض ، لأن فقدان هذا الموسم يمكن أن يعني موت الجميع . فـقِطاف قصب السكر في كوبا ، مثلاً ، هو حادثٌ تتعلق على نتائجه حياة شعب ، وتخريب محصوله يستحق القضاء العاجل والإعدام .

الوجودية إذن لا تحمل لمشكلتنا أي حل ، اذ أننا معها اضعنا أحد طرفي السلسلة ، وأن الإهتمام الحقّ بالتشديد على المقوم جعلنا نغفل عن المقوم . وليس هناك ريب في أن هذه النظرة انما تنزع الى شحذ شعورنا بالمسؤولية . ولكنها في الوقت نفسه تجعلنا ننسى أن المرء ليس مسؤولاً تجاه نفسه فحسب ، بل أيضاً تجاه مجتمعه وطبيعته ووطنه .

من أين اذن ينبع هذا الخطأ ؟

ان الحرية ترتبط بمضمون العمل وتحديد مناط للأخلاق يعني الدلالة على كيفية هذا الارتباط ، ولكن « الفردوية » الاصلية لدى سارتر تمنعه من هذه النقلة .

ففي « الوجود والعلم » يكتشف سارتر الحرية في تفكير صارم العزلة ،

ثم يرد كل العلاقات الانسانية الى « النظر » (*) . وصحيح أن هذا « النظر » في مصطلحه هو ذو قيمة رمزية ، إذ يعبر عن علاقة بين الأنا والغير ؛ ولكن من طبيعة هذه العلاقة ، أي هذا النظر ، أن يحول كل ذات إلى موضوع ، إذ أن نظرة الغير تُجمّدتني وتجعل مني موضوعاً : « عندما يظهر الآخر يضيء على الكائن لذاته وجوداً في ذاته وسط العالم ، كشيء بين الأشياء . وهذا التحجّر بتأثير نظرة الآخر هو المعنى العميق لأسطورة ميدوزا (١) » .

ونحن ، بالانتقال من « الوجود والعلم » الى « نقد العقل الجدلي » ، لا نلتقي بأي تغيير أساسي . فالعلاقات الاجتماعية ليست أكثر من مضاعفة متكررة للعلاقات الشخصية : هذه ، في ما يبدو لي ، هي المصادرة الأساسية في « نقد العقل الجدلي » . إنها انطلاق من الفرد لبناء المجتمع . وسارتر ينسج التاريخ بمشروعات فردية يُحمّد بعضها البعض الآخر .

يقول سارتر : « الأساس الحسي الوحيد للجدلية التاريخية ، هو البنية الجدلية للفعل الفردي » . ويقول أيضاً : « كل الجدلية تقوم على الممارسة الفردية » . وهو لذلك على حق حين يسمي نظريته هذه « إسمية جدلية » (*) ، إذ كأنما يقصد الى بناء مجتمع من أفراد محددين بصورة « ميتافيزيائية » ، الى بناء التاريخ بمواد من اللازمان ، الى مادية تاريخية بلامادة . هذا مع أنه ليس في المستطاع أن نبني التاريخ على أساس من التطوير الجدلي للعلاقات بين آحاد منعزلين ليست بينهم رابطة .

والواقع أن مشكلة الانتقال من الفرد الى المجتمع . تلح على ذهن سارتر منذ عشرين سنة . فهو منذ تحررت فرنسا يجهد لربط الحرية بمضمون من عمل . يقول (في : « الوجودية هي إنسية ») : « اننا اذ نطلب الحرية نكتشف

(١) « ميدوزا » إحدى أخوات ثلاث في « الميثولوجيا » اليونانية ، حلت بها لعنة الإله « أثينا » فجعلت لمينها قدرة تحويل كل من تنظر اليه إلى حجر . (المترجم)

أنها تتعلق بكليةتها بحرية الآخرين ، وأن حرية الآخرين معلقة على حريتنا ... وما أن يكون هناك التزامٌ حتى أجدي - وأنا أريد حريتي - مجبراً أن أريد في الوقت نفسه حرية الآخرين ، فلا أستطيع اتخاذ حريتي هدفاً إلا إذا اتخذت حرية الآخرين هدفاً هي الأخرى .

وتقول « سيمون دو بوفوار » بدورها في « أخلاق الالتباس » : ان وجود الآخرين - بوصفه حرية - هو شرط حريتي ذاتها ... ان حرية المرء لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال حرية الغير .

وكل هذه أقوال ممتازة ، ولكنها تتناقض مع منطلقات الوجودية .

فالانتقال من حريتي الى حرية الغير ، لدى كانط ، كان يستند الى مصادرة عقلانية ، هي أن « الأنا » المفارق سابق لكثرة الذوات ، أو على الأصح غريب عنها . فمسألة الانتقال الى « الغير » لا تطرح نفسها اذا انطلقنا من « الأنا » المفارق ، ولكنها تصبح مستحيلة اذا نحن انطلقنا من « الأنا » الوجودي .

ولهذا السبب كان سارتر ينفي إمكان هذا الانتقال ، في « الوجود والعدم » (كما نفاه أيضاً في مقال له عام ١٩٣٩) : « حتى لو أردت أن أنهج في سلوكي وفق تعاليم أخلاق كانط ، باتخاذ حرية الآخر غاية غير مشروطة ، فلن أستطيع احتياز الآخر إلا بوصفه موضوعاً . » ويقول أيضاً : ان احترام حرية الغير لغوٌ باطل : فحتى لو استطعنا أن نقرر احترام هذه الحرية ، فان كل موقف قد نتخذه تجاه الآخر سيكون اغتصاباً لهذه الحرية التي زعمنا احترامها ... وأن نقيم التسامح حول الغير يعني أن نقذف هذا الغير بالقوة وسط عالمٍ متسامح ، وأن نحرمه من حيث المبدأ طاقته الحرة على المقاومة الشجاعة والصمود وتوكيد الذات ، هذه الطاقة التي كانت ستتاح له تنميتها في عالمٍ غير متسامح .

و « سيمون دو بوفوار » تجهد هي الأخرى ، في « أخلاق الالتباس » ، لاجتياز الهوة الفاصلة بين الحرية والأهداف الحسية بالانتقال من حريتي أنا إلى

حرية الغير . ولكنه جهدٌ محكومٌ عليه سلفاً بالاخفاق ، لأنني إذا انطلقت من
الأنا الوجودي الفردي فقد قضيتُ على نفسي بالعزلة في جزيرتي ، حبساً
لأحاديثي المطلقة (*) .

والواقع أنه ، من وجه نظر « الوجود والعدم » ، لا يوجد على الإطلاق
ما يبرر القول في ذلك الكتاب نفسه : « لئن صحَّ أن كل مشروع يصدر عن
ذاتية ، فصحيحٌ أيضاً أن هذه الحركة الذاتية تطرح بنفسها مسألة تجاوز
الذاتية » ، لأن هذا يستوي مع القول بأن العلاقة بين الأنا والغير تماثل في عدم
قابليتها للانقسام العلاقة بين الذات والموضوع .

على أن هناك صيغةً أخرى للانتقال ليست صيغة كانط ، وليست انتقالاً
بالطريق العقلاني . فعند فيخته لا يتم الانتقال من « الأنا » إلى « الغير » بواسطة
العقلانية ، بل بالانطلاق من « أنا » وجودي يسكنه الآخرون سلفاً .

ذلك أن فيخته ، وهو المفكر الدقيق ، كان يستطيع تحقيق هذه النقلة .

انه يبرهن أن وجود الغير هو شرط الوعي في ذاته ، وبالتالي فإن حضور
الغير سابق للفكر الواعي ، لأن الأنا لا يستطيع أن يطرح نفسه إلا محدوداً ،
و « الفاعلية الحرة لا يمكن أن تتحد بشيء » ، بل بفاعلية حرة أخرى . ومن
هذا ينتج أن استقلالي الذاتي مشروط بحرية الآخر ، وبالتالي لا يُعقل أن
أستهدف تحطيم شرط استقلالي الذاتي ، أي تحطيم حرية الآخر .

وهذا الاستنتاج « الفيختوي » ليس بالمستطاع إلا لأن منطلقنا إليه لم
يكن فكراً انعزالياً ، محتبساً في جزيرته الفردية . يقول « فيخته » : إن
الحالة البدائية ، التي يمكن أن نقول إنها تشكل جذور فرديتي ، ليست حالة
تقسم - أو تتحدد - بالحرية . بل إن سميتها هي الوشاج الذي يربط بيني وبين
كائن عاقل آخر .

أي أن « الأنا المحض » - لدى « فيخته » - يتعارض مع « الأنا التجاري » ،
كما يتعارض الـ « نحن » مع « الأنا » . (وهذا ما أوضحه الأستاذ « غورفيتش » ،

في كتابه « المجدل والمجتمع » ، الذي عاود فيه عرض آرائه عن الأخلاق لدى « فيخته » .

يقول « فيخته » : إن أخلاقنا ذات أثر بالغ الشأن على مجاع نظامنا ، لأنها هي الرّحم الذي يولد فيه « الأنا » التجاري انطلاقاً من الأنا المحض ، ويصبح الأنا المحض بكيّته آخر الأمر خارجاً عن الشخص . والمعنى البسيط^(*) للأنا المحض ، من وجهة النظر التي نضع فيها أنفسنا الآن ، هو مجاع الكائنات العاقلة ، هو الكل في واحد .

وهذا يستتبع ، لدى « فيخته » ، نتيجة أساسية تقضي نهائياً على تعارض الأخلاق والسياسة . يقول : « كل الآخرين هم لدى كل منها غاية خارجة عنه ، ولكن أياً منا ليس غاية لذاته . ووجهة النظر التي تعتبر أن كل الأفراد دون استثناء هم غاية نهائية ، وجهة نظر تتخطى كل وجدان فردي ، لأنها تعتبر وجدان كل الكائنات العاقلة – بوصفه موضوعاً – مجموعاً في كائن واحد . أي أنها بالمعنى الحقيقي وجهة نظر الله ، الله الذي يرى في كل كائن عاقل غاية مطلقة ونهائية ... غاية بوصفه وسيلة لتحقيق العقل » .

هكذا ، وهكذا فحسب ، كان في وسع « فيخته » أن يجعل للذاتية نظرية لاهي « ذاتوية » ولاهي « فردوية » . وبهذا ذاته كان في وسعه أن ينتقل من الأخلاق المقومة إلى أخلاق مقومة ، وأن يربط بين المسؤولية الشخصية وبين القواعد الاجتماعية للسلوك الأخلاقي الحسي ، وأن يوحد بين الأخلاق والسياسة ، وأن يرعى لاستقلال الوجدان الأخلاقي حرمة دون انزلاق إلى الصورية .

وهذا الانتقال نفسه تتيحه الماركسية ، وإن سلكت إليه طريقاً آخر . إن من الجدير بالملاحظة أن رؤاد الماركسية لا يخلطون بين دور الذاتية ودور الفرد . لقد كان نقد ماركس لـ « سترنر » أول مشادة وأول صدام بين الماركسية وبين صيغة من صيغ الوجودية ، ولكننا دون أن نرجع إلى هذا النقد ، نستطيع

أن تقدم ثلاثة أمثلة على ما قلناه ، أي على حضور الغير في الذاتية .

المثل الأول في التاريخ (وفي السياسة ، التي هي تاريخٌ يجريُ صنعه) .
فحين يتحدث لينين عن العامل الذاتي لا نراه يقصره أبداً على العامل الفردي ،
بل هو يشير به إلى الطبقات وإلى عملها .

والمثل الثاني في العلوم . فالفيزياء المعاصرة تثبت لنا أن أجوبة التجربة
تختلف باختلاف الاسئلة المطروحة ، ولكن هذه الاسئلة لا يطرحها أي فرد بلا
تعين ، بل تطرحها ثقافة معينة . إنها أسئلة ما كان « باشلار » يسميه :
« المدينة الفيزيائية » . فعالم الفيزياء الذي يطرح السؤال ليس فرداً فحسب ،
بل هو بفضل تلك الثقافة يمثل كل بشرية الماضي ، وبفضل هذه « المدينة » يمثل
كل بشرية الحاضر .

والمثل الثالث في الفنون . كان « سيزان » يقول : « أن تبرعَ في التصوير
هو أن تُعبّر برغبتك عن أكثر جوانب عصرك تقدماً ... والفنان الصانع
يترجم في لوحته ، شاء أم أبى ، ما تصوّره أو يتصوره أكثر مفكري عصره
معرفة . إن « جيوتو » هو جوابٌ على « دانتي » ، و « بوسان » جوابٌ على
« ديكارت » . ونضيف إلى هذا أن الفرد ، تاريخياً ، لا يمي أبداً نفسه إلا في
إطار حضارة ، أي في قلب جماعة .

فكيف تستطيع الماركسية ، أن تحقق هذا الانتقال ، من الحرية إلى مضمون
العمل ، الذي هو الشرط الضروري لتأسيس الأخلاق ، ولإبراء العالم من
« الأليسة » ؟

إن المسألة الحاسمة هي مسألة نقطة الانطلاق ، نقطة الوعي . والوعي
الماركسي ليس « كوجيتو » ديكارت ولا وعي سارتر ، ولكنه وعي « فيخته » ،
وقد صُحِّح وضعه وأعيد منتصباً على قدميه ، وذلك بانتقال من التأمل إلى
التاريخ ، ومن المثالية إلى المادية .

(١) الـ «نحن» سابقة لـ «أنا»

فالمعانة الأولى ليست 'معانة الوجدانية' ، والانسان لا يعي ذاته إلا في علاقاته مع الآخرين . والتفكير ، أي علاقة الذات بالذات ، ليس ممكناً إلا كتصور خارجي للعلاقة مع الآخرين . فالوجدان الذي يتوجه بالحديث إلى ذاته في صيغة «أنا» إنما يقوم بالوظيفة التي كانت وظيفة الوجدان الآخر .

والذاتية تولد من الاتصال .

فأنا منذ البداية أحتاز نفسي كفردٍ على خلفيةٍ من جماعة . ومشروعي ليس في أية لحظة مشروعاً فردياً (والا لحبست نفسي في عزلة الأحادية) .

انه ليس كذلك ، أولاً ، لأن هذا الاحتياز للذات ، هذا الازدواج(*) ، هو استبطان الحوار ، وهو بالتالي يفترض لغة . وثانياً لأن هذه اللغة تحمل معرفة ، ولأن هذه المعرفة يتضمنها العمل ، الذي هو دائماً عمل اجتماعي .

فأنا إذن ، منذ تفكيري الأول ، منذ مشروعي الأول ، تسكنني كل الانسانية الماضية والحاضرة . كان ماركس يقول : «الفرد هو 'جماع' علاقاته الاجتماعية» . وقال بعده «سانت اكسوبري» : «ما الانسان إلا عقدة من علاقات . ولا شأن لديه إلا لهذه العلاقات» .

فالوعي بالذات ، بما يحمله من ازدواج ، هو حوارٌ مستبطن . وهو إذن يتضمن ، في داخل ذاتي ، توتراً بيني وبين الآخر .

وغلطة «كانط» (التي صحتها «فيخته» بعده) هي أنه جعل من الواجب ، من «وجوب الوجود» تجربةً ممتازة ، مع أن «وجوب الوجود» مكنونٌ في كل لحظة من لحظات الوجود لا في الشعور بالواجب وحده .

والفعل الذي به أعي ما أنا ، ليس ممكناً إلا بوصفه يتضمن وينتج كائناً لم يعد إياي : أي أن التفكير يتضمن في ذاته ولادة .

وقولي « أنا موجود » يتضمن أكثر كثيراً من « الأنا » الموجود ، لأن فعل التأكيد هذا يعلو على محتوى التأكيد نفسه ، وهو مفارق له .
ذلك هو تناقض المفارقة . والتفكير والفعل يتضمنان منذ البداية مفارقة ، وازدواجاً داخلياً ، وجدلية .
ومن ذلك تأتي هذه النتيجة الجوهرية : أن تكون واعياً ، هو أن تكون في كل لحظة منفصلاً عن ذاتك ، لا لتعرفها فحسب ، بل لتبدّلها أيضاً . وهناك إذن مفارقة للإنسانية بالقياس إلى ذاتها .

(٢) الممكن والمشروع

هذا « الأنا » لا أعيه إلا بحضور الآخرين في ذاتي .
وهذا الحضور يتجلى باللغة التي أكلّم بها نفسي والعمل الذي أتخطى به نفسي . العمل بوصفه تخطياً للوجود ، هو المقولة الأولى في الأخلاق .
واللغة والعمل كلاهما دالة للغير ، وكلاهما دالة مفارقة .
فهذا التخطي إنما هو الشكل النقدي للمفارقة ، وبعدها الإنساني البعث ، ذلك الذي يتيح لنا أن نخرج من البهيمية ، أن نكسر طوق النوع والغريزة ، وأن ننتقل من التطور « البيولوجي » إلى التاريخ الإنساني الحق .
بهذا المعنى كان ماركس يقول : إنما بالعمل يولد الإنسان . وما يميز العمل الإنساني عن التحرك الحيواني (تحرك القندس والنملة والنحلة) هو استباق الفعل استباقاً يجعل من هذا المشروع قانون عمله . وهذا الممكن ، هذا المشروع ، هو الذي يتيح للإنسان أن يسلك إلى المستقبل طريقاً أصيلاً لم يكن في مقدور الحيوان أن يعرفه ، طريقاً يفترض الحرية والاختيار .

(٣) الحرية والاختيار

فالإنسان لا يختار من بين معطيات ، بل من بين إمكانات ، من بين مشاريع .

ومع هذه القدرة على إشراع عدة أفعال ممكنة تولد الحرية . في العمل تتجه نحو المستقبل بممكناتنا ، كما أننا في المعرفة نتجه نحو الواقع بفرضياتنا . والمستقبل لا يدخل حيز الوجدان إلا بمشايعه ، بممكناته ، تماماً كما أن الطبيعة لا تدخل وعي العالم إلا بالسؤال (أي الافتراض) الذي طرحه .

وهذا المشروع هو الشكل الذي يتخذه الفعل قبل أن نقوم به . والكائن الحرّ وحده (الكائن الذي يضع مشاريعه ، ويشرع أمام نفسه بمكنات) ، هو الذي يمكن واقعة ما أن تظهر له أمام خلفية من إمكانات ، وأن تكون ذات قيمة .

فالقيمة ، شأنها شأن الحقيقة ، تولد من هذا الازدواج ، أعني : في الممارسة . وهي تولد في الاتحاد بين ممكنٍ تعتبر به حريتنا عن نفسها ؛ ومشروعٍ تتجلى فيه معرفتنا ، وحاجة هي محرك عملنا .

٤) الحاجة والتقييم :

بصفة أخرى ، نقول ان الانسان يخلق قيمة في الوقت نفسه الذي يخلق فيه حاجاته ، ويخلق حاجاته في الوقت نفسه الذي يخلق فيه ممكناته (بتغيير الطبيعة) .

ولهذا يخطئ « بوانكاريه » حين يقول : ان العلم يتحدث بصفة الفعل المضارع ، والأخلاق تتحدث بصفة فعل الأمر ، لأنه يبني هذا التعارض على نظرة بتراء للعقلانية بين الانسان والعالم ، نظرة تعتبر المعرفة لحظة ذات استقلال كلي .

فالمعرفة هي تطور فاعلية العمل .

والموضوع ليس أنظومة الوسائل فحسب . إنه أيضاً ما يناسب الحاجات ،

ما يتلاءم مع الطبيعة الانسانية ، لا بمعناها السلالي (الانثروبولوجي) بل مع الطبيعة الانسانية في لحظة من تاريخها كما صنعها التاريخ أو - وهذا أفضل - كما صنعت هي تاريخها .

إن هذا الاختيار للعتمية الاجتماعية هو الأساس الحسي العيني الوحيد لمشروع تحرر ، لحرية حقيقية .

فالحاجة ليست فردية فحسب ، بل هي اجتماعية . وهي تأخذ شكل الضرورة التاريخية ، شكل التمرد والمطالبة . وبها يتم الانتقال من « الألينة » إلى الثورة .

هـ) الألينة

لست أريد هنا الحديث عن طبيعتها ولا عن مولدها ، فقد عرضتُ لها في كتاب آخر ، بل عن علاقاتها مع النقاط الأربع السابقة .

فمن وجهة نظر الـ « نحن » ، « الألينة » هي انشطار الـ « نحن » ، وبتره ، هي ما يقف عائقاً أمام المشاركة الجماعية في ثقافة الانسانية .

ومن وجهة نظر الممكنات والمشاريع ، « الألينة » هي الإنسان ، وقد بُتر منه بُعد الانساني الخالص ، بعده تقرين الممكنات والمشاريع (تقريراً اقتصادياً وسياسياً وثقافياً ، الخ ...) ، بحيث يصبح هذا التقرير امتيازاً طبقياً . فالطبقة المسيطرة (تلك التي تملك أدوات الانتاج والدولة) تجعل من الانسان شيئاً وأداة .

ومن وجهة نظر الاختيار ، تضيف الطبقة المسيطرة إلى امتيازها الثقافي احتكارها للتقرير والسلطة .

وأخيراً ، من وجهة نظر الحاجات ووسائل تليتها ، برهنَ ماركس في « رأس المال » على أن التوزيع مشروط بعلاقات الانتاج مرتبط بها ، وبها أيضاً ترتبط القيم .

في هذه الظروف ، أصبحت الثورة البروليتارية قيمة أخلاقية أساسية وغاية
سليمة مشروعة منذ منتصف القرن التاسع عشر ، لا كفاية أخيرة أو قيمة
نهائية ، بل كوسيلة ضرورية لتحرر الانسان وتفتحه .

لماذا ؟

لأن بها ، في هذه الحقبة ، تحقق الاتحاد بين إمكان ، ومشروع ،
وحاجة .

فالثورة هي ولادة إمكان ومشروع وحاجة ، أي ولادة قيمة :

أ (ولادة إمكان . فالاشتراكية العلمية أصبحت ممكنة في أواسط القرن
التاسع عشر لأن « الآليّة » كانت قد غدت إذ ذاك ، بانتصار الرأسمالية ،
عامة شاملة حقاً . وبالتالي كان ممكناً أن يُنظر إلى المجتمع كوحدة كلية ،
بوصفه جهاز عمل .

وهذا الاكتشاف الذي استفاد منه ماركس هو من صنع « آدم سميث »
و « ريكاردو » .

ومن هذا الإمكان أصبح في المستطاع أن يولد مشروع .

ب (ولادة مشروع . ففي مجتمع يتخذ من العمل صيغة للحياة ويكتسب
بالعمل وحدته العضوية وكيّته ، لم يكن الوعي بهذه الكلية الضمنية ، الكائنة
بالقوة ، والعمل لتحقيقها بالفعل ، إلا شيئاً واحداً .

والمذهب البُنْيويّ الذي يقول به الأستاذ « ليفي ستروس » قد جعلنا
نألف مثل هذه النظرة إلى الكلية ، التي تتطابق فيها « عقلانية » الأمر
و « إعماليته » .

ولو نحن نظرنا إلى « رأس مال » ماركس كدراسة بُنيويّة للبُنْي التحتية
في المجتمع الرأسمالي ، لو أننا اعتبرناه - بالمعنى الذي يعطيه « السبرانيون »
لكلمة « النموذج » - نموذجاً لمجتمع ذي إعادة انتاج موسّعة ، يمكن تشغيله
بملكية وسائل الانتاج وبالتناقضات التي تنطوي عليها ، أو على هدى مبادئه .

الاشتراكية القادرة وحدها على الانتقال بهذه الكلية الى الفعل ، فان كل شيء سيجري كما لو أننا أعطينا القاعدة وخرقها في وقت معاً .

واذ ذاك لا يعود تخطي التناقضات أمراً يأتي من الخارج ، ولا تعود الشيوعية طوباوية ولا أخلاقاً ، بل تغدو تعبيراً عن حركة فعلية .

ج (ولادة حاجة . فهذه الحركة الفعلية استشعرت الحاجة اليها (بصورة ذاتية) ، طبقة "اجتماعية" . وهذا ما تكشف عنه انتفاضات عمال مصانع الحرير في (ليون) ، و « الميثاقين » الانكليز ، ثم ثورة باريس عام ١٨٤٨ .

والماركسية هي التعبير النظري عن هذا الاقتران بين مشروع حسي وبين حاجة واقعة ، بين الاشتراكية العلمية وبين الحركة العمالية .

بهذا لا يعود للماركسية طابع أخلاقي ، ولا تعود مثلاً أعلى منفصلاً عن الحياة ، لتصبح في جوهرها الأساسي تطويراً للممارسة .

وبهذا المعنى كان في وسع ماركس أن يقول ، في « العائلة المقدسة » : « ان الشيوعيين لا يبشرون بأية أخلاق » . وهو قد حملَ حمةً لا هوادة فيها ضد « ويتلينغ » الذي كان يبرر النظرية الشيوعية بدوافع أخلاقية ، وضد الطوباويين الذين كانوا ينظرون الى المسألة من وجهة نظر الأخلاق . كان يقول : « الأخلاق ، أعني الأخلاق التي تبرر ذاتها بالاستناد الى قيمة مثالية ، هي العجز متجسداً في عمل » .

والواقع أن كل نظرة أخلاقية كانت ، حتى الآن ، « أليئة » مستندة الى اعتقاد بازدواج الإنسان ، بكونه ذا طبيعة ثنائية .

ويقول ماركس أيضاً : « الشيوعية لدينا ليست حالة يجب أن تخلق ، أو مثلاً أعلى يجب أن يرتب كل شيء على هندازه . بل ان ما نسميه الشيوعية هو الحركة الفعلية التي تقضي على الحالة الراهنة . وشروط هذه الحركة تنتج من أسس موجودة في الوضع الراهن » .

إن التاريخ ليس إلا إنتاج الإنسان لذاته بواسطة العمل الاجتماعي .
ولكن الملكية وتقسيم العمل يؤديان ، في هذا الانتاج ، إلى نشوء الوان
« الأليّة » التي تصدر عنها المنازعات والصراعات الطبقيّة .

ومن هنا كان مسار التاريخ في العصر الراهن (ولست أعني بهذا المسار أية
حتمية لاهوتية غامضة ، بل أعني به المسار الوحيد الذي نستطيع - باختيارنا
الحر - أن نفرضه على التاريخ وعلى حياتنا) هو صراع « البروليتاريا » ، أعني
الطبقة التي تتحمل أكثر ما في آثار « الأليّة » ، حرماناً للإنسان من آدميته ،
هذه « الأليّة » التي ليست مجرد وهم عقائدي ، بل هي قضاء موضوعي على
آدمية الإنسان باستلابه العمل .

فهذه الطبقة ، لهذا السبب ذاته ، وفي وقت أصبح ممكناً فيه قيام تنظيم
عالميّ للحاجات والموارد والآمال ، تنادي بالإلغاء الكلّي لتلك « الأليّة » ،
وتحمل معها مشروع هذا الإلغاء ، مشروع « الإنسان الكلّي » .

وتكوين هذا المشروع لا يصدر عن أي وهم من أوهام الألفين (*) ، ولا
عن أي أمل سرابيّ بتحقيق ملكوت الله أو الشمس على الأرض . بل ان
هذا المشروع هو الأفق الذي يتجه إليه عملنا وثقافتنا ونضالنا .

وأيّن الطوباوية في أن نسمي للإنسان الكلّيّ ، للمجتمع الكامل الاستبطان ،
والفرد الكامل البرّ من « الأليّة » ، الفرد الذي يحمل في ذاته المجتمع ، حملاً
واعياً ، على شكل ثقافة وشعور بالمسؤولية الشخصية ؟

أم هل ترانا ، بهذه الإنسية ، نعود الى اشتراكية اخلاقية ؟
هل يستطيع الانسان الكلّي أن يكون قيمةً عليا وغاية نهائية دون أن
يكون في الوقت نفسه مثلاً أعلى مفارقاً ؟

أم هل يمكن أن توجد صورة " للمفارقة لا « أليّة » فيها ؟
كل أخلاق حتى الآن كانت « أليّة » ، لأنها كانت تستند إلى ثنائية الوجود
والمثل الأعلى . فهل هناك من ثنائية أخرى ممكنة ؟

نعم ، لئن كانت هناك ثنائية 'المفارقة' 'المؤلّية' ، فهناك أيضاً تلك الثنائية التي يكون فيها المفارق هو اللحظة المأساوية في التطور المحدث (*) .

ففي هذه النظرية ، لا تكون المفارقة انقطاعاً بل تكون تعميقاً ، أو بتعبير أدق : تخطياً جديلاً .

أي أن المسألة هنا هي أن نعمل المفارق على صورة غير صورة مقولة البرّانية (*) ، إذ بدون ذلك لا تكون المفارقة إلا إسماً آخر 'للأليّة' ، ولا يكون اسم أي إله إلا اسماً لصنم معبود . فهل يعني ذلك أن أية نظرة غير 'مؤلّية' للمفارقة لا يمكن أن تكون إلا نظرة سلبية ، وإلا معاناة قصور وتوتر ؟

بما لا ريب فيه ، أن السلب هو الصورة الأولى لمثل هذه المفارقة . فالشرط الأول لأي تطوير للعلم ، شرط الكلية المنهجية وقابلية الإدراك الكلي ، هو - وسيظل دائماً - مصادرة لا سبيل إلى البرهان عليها بأية تجربة ، بل هي الشرط لكل تجربة . وكذلك الشرط الأول لكل تطوير للأخلاق ، شرط الإيمان بكلية الانسان ، هو من طراز تلك المصادرة ، لأننا نحن الملحدون لا نعمل على هدى أي وعد ، ولا ينتظرنا في غاية المطاف أحد ..

فهل تكون المفارقة إذن ، دائماً وبالضرورة ، تجربة غياب لا تجربة حضور ؟

لا ريب أن علينا دائماً ان نقاوم إغراق الإنسياق الصوفي والخيّادع إلى تحويل كل مطلب واقعاً حاضراً ، ولكن الحركة التي تحملنا في كل لحظة على أن نخلق في القلق والمجازفة واقعاً أعلى ، هذه الحركة نفسها نستطيع أن نعيها بوصفها واقعنا الأكثر عمقاً ، الواقع المكوّن للانسان المبدع .

وهذا الواقع ، كما رأينا من قبل ، يتطابق مع حضور الآخرين في ذاتنا ، حضور كلية الآخرين ، الحضور الذي لا نستطيع أن نعيشه كمعاناة برّانية ،

لأن الغير وأنا لا نؤلف كثرة . وصفة الغير هذه ليست صفة برانية ، لأنه قد يحدث أن أتخذ - كقاعدة لقراري أنا - هذه الإرادة التي كانت تعارضت معي أول الأمر .

والتوتر بيني وبين الغير ، بين المتناهي واللامتناهي ، أي بين الأنا وكلية الآخرين ، يجعل من الممكن أن يكون هناك استلزامٌ ضمنيٌّ متقابل بين المفارقة والمحايثة . ألم يكن « فيخته » يرى أن الأنا المتناهي ليس مطلقاً ، إلا لأنه يحتوي في ذاته ، في فعاليتيه ، المتناهي واللامتناهي معاً ، على عكس معتقديه « سينوزا » التي تخرج هذا الاحتواء من الأنا لتعكسه في الكينونة ؟

في وسعنا إذن أن نعرف المفارقة بحيث نفرغها من كل ما لا معنى له فيها إلا تبعاً لنظرةٍ إلى العالم بطلت وفات زمانها .

فإذا نحن سبرنا بُعد المفارقة ، لا باعتبارها محمولا إلهياً ، بل بُعداً من أبعاد الانسان ، فهذا لا يعني أننا ننطلق من شيء موجود في عالمنا ، لنحاول عبثاً إثبات وجود ما لا يمكن أن يوجد إلا في عالم آخر . كل ما يعنيه هو أننا نسبر كل أبعاد الواقع الانساني .

وأنا حين أحب كائناً إنسانياً ما ، فإنما أراهن رهاناً يتخطى كل أفعاله . إذن لعل الصورة الأقرب إلى تلك المفارقة هي صورة الحب ، الحب الانساني البحت ، الحب الذي به نتعلم أن نستشف في المحبوب (بل أن نقطع بأن فيه) خصلاً ، ليس هناك أي تناسب بينها وبين محتوى أفعاله .

و « آراغون » ، في صفحة رائعة عن القديس « جان دو لاكروا » ، في « مجنون إلما » ، يقرب إلى أذهاننا بصيغةٍ شعريةٍ رهان « باسكال » ، هذا الرهان الذي هو - على صعيد الحب ، الصعيد الإنساني حصراً - تعريفٌ للمفارقة .

إن اللقاء مع المفارقة ، أو على الأصح : انبثاق المفارقة ، ليس أبداً معاناةً استثنائيةً ، ولا فيه شيء من اللاهوت أو الدين ، ولا هو قطعٌ للنظام

الطبيعي يحدثه "قد خلّ" خارق للطبيعة . بل هو المعاناة اليومية ، المعاناة الإنسانية فحسب ، معاناة الخلق .

والمفارقة "بعد" من أبعاد الحياة المشتركة ، يشهد عليه أننا باستمرار يمكن أن نختار العيش والموت من أجل الآخرين . وهذا الاختيار الواعي الإرادي "الحر" هو تعريفي كإنسان ، كإنسان بريء من البهيمية ومن « الأليئنة » .

وعبر هذا التحرر من ربكة الطبيعة والمعطى ، هذا التحرر الذي يبدأ ويبلغ ذروة توكيده حين لا يعود الموت ظفراً للنوع على الفرد فحسب بل عطاء "حب" يهبه الفرد لكل الإنسانية ، هناك باستمرار "مفارق" وقيم "تولد" .

هذه النظرة - بانطلاقنا إلى النقدية (*) الأخلاقية فيها لا من تفكير منعزل بل من الممارسة ، أي بوعينا أن الإنسان يبدأ بالعمل ، وان هذا العمل دائماً اجتماعي ، وأنه كتجاوز للمعطى يؤلف أولى مقولات السلوك الأخلاقي وان الوعي بالذات "مرهون" بالاتصال مع الآخرين - هذه النظرة تسمح بتحريرنا من الفردية مع استمساكنا باحترام استقلال الوجدان

إنها تساعدنا على أن نفهم أن الإنسان خالق ، بل خالق ذاته ، وتعطينا وسائل التغلب على « الأليئنة » ، هي التي عكس الخلق ، التغلب عليها في سبيل الجميع : أي أنها تتيح لنا بناء أخلاق لا انفصام بين جانبيها الاجتماعي والشخصي ، بريئة من هذه الثنائية لا في سند تبريرها النظري فحسب بل تحقيقها العملي أيضاً ، ويكون من شأن غايتها الأخيرة أن تخلق الشروط التي ستتيح لكن إنسان أن يصبح إنساناً حقاً ، أي أن يصبح خالقاً .

وبهذا المعنى عرف « مكسيم غوركي » نظرتنا أروع تعريف ، بقوله إن علم الجمال ، لدى الشيوعيين ، هو علم أخلاق المستقبل .

- ٤ -

المارسيّة والدّين

الماركسية والدين

الإلحادُ في الماركسية هو نتيجة لإيمانها بالإنسان وجانب من جوانب الكفاح ضد « المعتقدية »

وهذا هو ما يميّزه عن صور الإلحاد السابقة .

فالإلحادُ القرن الثامن عشر كان في جوهره ميسامياً . فالفلاسفة الماديّون والموسوعيّون ، في نضالهم الذي لم يكن بدءاً منه ضد المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموروثة من الماضي ، كانوا يصطدمون بالكنيسة ، التي كانت إذ ذاك واحداً من جوانب الدولة ، يمنح بركته للاستبداد عن طريق « الحق الإلهي » . فكان صراعهم مع الدين صراعاً من أجل الحرية ضد الطغيان . و « البارون دولباخ » ، في خاتمة كتابه « المسيحية من غير ستار » ، يؤكد على السمة السياسية لدراسته النقدية بقوله : « كل ما ذكرناه حتى الآن يثبت بأجلى صورة أن الدين المسيحي معاد للسياسة السليمة ولسعادة الأمم » . والدين لديه ولدى معاصريه ، « اختراع » أبدعه الطغاة . يقول : « الدين هو فن إسكار الناس بالحماة لمنعمهم من الاهتمام بالمصائب التي ينزلها بهم أولئك الذين يحكمونهم » .

و « ميليه » أيضاً يقول : « الجهل والخوف – هذان هما محورا كلّ دين ... لقد كان هدف المُتسرّعين الأوائل أن يسيطروا على الشعوب ، فكان أيسرُ سُبُلهم إلى ذلك أن يخيفوهم وأن يمنعوهم من أعمال العقل ... وكلما ازداد المرء

إمعاناً في دراسة النواميس والمبادئ الدينية ، يزداد قناعةً بأن هدفها الوحيد مصلحة الطفلة والرهبان .

وقد لعب هذا الإلحاد دوراً سياسياً رفيع التقدمية في تحطيم العلاقات الإقطاعية ونظام الملكية المطلقة ، وذلك بكشفه استغلال النظام القديم للدين استغلالاً سياسياً واجتماعياً . وفي هذا سر عظمته . أما قصوره فهو في أنه لم يَر في الدين إلا اختراعاً مُعتسفاً دون أن يتساءل ما هي الحاجات الإنسانية التي جاء هذا الاختراع تلبيةً لها ، وما هي القيم الإنسانية التي أبدعت على هذه الصورة الدينية .

أما إلحاد القرن التاسع عشر (باستثناء الماركسية) ، فهو بصورة عامة إلحادٌ « علموي » : فهو يكافح العقيدة الدينية بوصفها تفسيراً للكون سابقاً للعلم أو غير علمي . ولقد لعب هذا الإلحاد أيضاً دوراً إيجابياً في إحباطه كل المحاولات التي بُذلت لإسكان الله في ما يتخلل المعرفة من ثغرات مؤقتة ، وكل الخرافات التي تنمي لدى الناس حبّ الطلاسم أو الخوارق أو الاتكالية العاجزة . ولكن عيبه هو الآخر كان سلبياً فحسب ، وخير مثال عليه هو القانون الذي وضعه « أوغست كونت » باسم « قانون الحالات الثلاث » : فهو يرى أن « الفكر البشري – لدى الفرد ولدى النوع على السواء – يمر حتماً بحالات ثلاث متتابعة : اللاهوتية ، والميتافيزيائية ، والوضعية » . وهذا الأسلوب من قصر الفكر العلمي على الوضعية لا يكتفي بمنع الإنسان من طرح مسائل الغايات والمعاني بل يبرر هذا المنع ويجعله مشروعاً باسم نظرة للعلم مُفقرّة و « مؤلّنة » ، تقصره على تعريف « الوقائع » وتحديد العلاقات الثابتة فيما بينها . وبذلك توضع الفلسفة ، جنباً إلى جنب مع اللاهوت وما وراء الطبيعة ، في قائمة الأوهام الفارغة من المحتوى .

أما الإلحاد الماركسي – الذي هو أيضاً إلحاد القرن العشرين – فهو في جوهره إنمعي^(*) . منطلقه ليس رفضاً ، بل هو تأكيد ، تأكيد استقلال

الانسان . أما نتيجته فهي رفض كل محاولة لحرمان الانسان من قدرته المبدعة والمبدعة لذاتها .

وهذا أكده ماركس منذ « مخطوطات ١٨٥٤ » ، حيث يقول : « ان الاتحاد لم يعد له أي معنى لأنه نكران لله ، ولأنه بهذا النكران يطرح وجود الانسان ... ولكن الاشتراكية ليست في حاجة إلى هذا الموقف الوسط .. إنها وعي الانسان لذاته وعياً إيجابياً . ، وهذا يعني أن الإنسانية لا تحتاج إلى تعريف نفسها بوصفها رفضاً للدين (وبالتالي ، تعريفاً مرتبطاً بالدين) ، تماماً كما أن الشيوعية لا تحتاج إلى تعريف نفسها بوصفها رفضاً للملكية الخاصة (وبالتالي تعريفاً مرتبطاً بهذه الملكية) .

وليس من ريب في أن الاتحاد الماركسي هو وريث المارك التي خاضها إتحاد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتحرير الانسان وفكره . كما أنه وريث إنسيّة « فيخته » و « هيجل » التي أعادت إلى الانسان قواه التي كانت التقاليد تنسبها للسماء ، وورث إنسيّة « فويرباخ » في إنكارها على الدين أن يفصل الانسان عن خير ما فيه بوضع كل فضائل وآماله في صورة الله . وهذا التراث الإنساني لحّصه ماركس الشاب في مقدمة أطروحته عام ١٨٤١ : « ان الفلسفة تبني شعار « بروميشيوس » : أنا ضد كل الآلهة ، تعمّم هذا الشعار على كل أرباب السماء والأرض ، الذين ينكرون على الوعي البشري أن يكون الإله الأعلى . فهي تأبى أن يكون لها منافس » .

على أن ما يميز الإتحاد الماركسي البحث هو أنه ، على خلاف سابقه ، لم يكتف باعتبار الدين خديعة فحسب ، اصطنعها المستبدون ، أو مجرد وهم ولده الجهل ؛ بل ان ماركس وأنجلز قد بحثا عن الحاجات الانسانية التي تلبّيها الأديان بهذه الصورة المخادعة ، فوصلوا - كما يقول ماركس - إلى أن هذه الأديان هي في وقت واحد : انعكاس لشقاء فعلي ، واحتجاج على هذا الشقاء .

فأما الدين بوصفه انعكاساً لشقاء الانسان وضعفه ، فهو يبدو كعقيدة تفسير للنظام القائم وتبرير له معاً . وهو إذ ذاك ، وبصورة دائمة تقريباً ، يستخدم كسلاح للسلطان يسمح بتعليم الجماهير أن النظام القائم نظام أرادته الله وأن الخير اذن هو أن يستسلم المرء إلى هذا النظام وينقاد اليه في طواعية وانصياع ، فناموس الخطيئة الأصلية مثلاً استخدم لمثل هذه الغايات . يقول القديس « أوغسطين » في « ملكوت الله » : « ان الله قد أدخل الرق في العالم كعقاب على الخطيئة . وسيكون تردداً على أراذته أن يحاول إلغاء هذا الرق » . ولقد كانت الكنيسة دائماً تبارك وتنسب إلى ارادة الله كل صور التحكم الطبقي ، من رق وقنانة واجارة ، وحتى أقوالها الجديدة عن « النظرية الاجتماعية » تحافظ على هذا الاتجاه الرئيسي . وهذه الحقيقة التاريخية التي لا سبيل إلى نكرانها هي التي يلخصها ماركس في تعبير مقتضب : « الدين أفيون الشعوب » .

ولكن ، إلى جانب لحظة الانعكاس هناك لحظة الاحتجاج . ونهذه الوجه الآخر لا يكون الدين مجرد عقيدة ، عقيدة تبحث عن تفسير للشقاء والضعف ، بل يكون أيضاً بحثاً عن مخرج من هذا الشقاء . أي أنه لا يعود أسلوباً في النظر فحسب بل أسلوباً في العمل ايضاً ، لا يعود عقيدة بل ايماناً ، موقفاً أمام العالم ونهجاً للسلوك .

وهنا تتعمد الظواهر لأن هذا الايمان قد عبر ذاته بأشكال بالغة التباين عبر التاريخ .

والماركسيون لا يبحثون في « الدين » بصورة عامة ، صورة غيبية ومثالية ، بل بحثاً تاريخياً ومادياً : إنهم يدرسون كيف يمكن للايمان ، في ظروف تاريخية يحسن أن تحلل علمياً في كل حالة ، أن يلعب دوراً إيجابياً وتقدمياً .

وهذا يعني ببساطة أنه ، إذا كان القول المشهور « الدين أفيون الشعوب » قولاً تؤيده التجربة التاريخية التي لا سبيل إلى جمودها ، والتي ما تزال حتى اليوم واسعة الانتشار ، فإن النظرة الماركسية إلى الدين لا يمكن تلخيصها بهذا

القول وحده .

فالقول بأن الدين ، في كل زمان ومكان ، يصرف الإنسان عن العمل والكفاح ، يتناقض تناقضاً صارخاً مع الواقع التاريخي .

ولقد قدّم أنجلس مثالين مختلفين عن الدور التاريخي للإيمان . فهو في دراساته حول المسيحية الأولى يوضح كيف أن هذا الإيمان الديني (قبل أن يأخذ شكل عقيدة ، ومؤسسة محافظة في يد السلطة ابتداء من عهد قسطنطين) كان احتجاجاً ، ولكنه احتجاج عاجز وهو يرينا كيف كانت الجماعات المسيحية الأولى تحلم برؤيا « يوحنا » ، أي - عملياً - تحلم بتهديم السلطان الروماني الذي كان يسحقها . وهو يتحدث عن هذه المسيحية الأولى بوصفها « عنصراً ثورياً » (وهذا أمر واضح ، إذ أن السلطات العامة كانت من خشيته بحيث نظمت ضده اضطهاداً وحشياً ، اضطهاداً لا يرجع إلى أسباب دينية فحسب بل دليل أن العبادات الأجنبية الأخرى كانت كثيرة ، ومُسكوتاً عنها) . وكما يتحدث أنجلس عن « إيمان تلك الجماعات الأولى المحاربة » هذا نجد لينين هو الآخر - في « الدولة والثورة » - يشير إلى « الروح الثورية الديمقراطية في المسيحية الأولى » . ولكن تلك الجماعات كانت ضعيفة ، عاجزة عن القيام بثورتها ، لأن ذلك العصر لم يشهد أية قوة اجتماعية قادرة على أن تقبض بيدها على زمام العالم الروماني المتفسخ وأن تقوده نحو مستقبل تقدمي ، ولأن العقيدة المسيحية نفسها كانت تعكس الإخفاق التاريخي لثورات العبيد ، بحيث رأينا هذا التوق العارم إلى التغيير ينقلب إلى حلم ، إلى انتظار وفاء بوعد ، وأخيراً إلى عقيدة هروب وتلص واستسلام ، عقيدة تنقل إلى العالم الآخر موعد ما يمكن تحقيقه في العالم . وهذا التعويض السماوي ، الذي تحول إلى عقيدة منظمة باختلاطه بتراث الافلاطونية الجديدة ، هو الذي أصبح ذات يوم أفيوناً مدهش الأثر ، كانت السلطة وما تزال - منذ أيام قسطنطين - تستخدمه أوسع استخدام لجعل الناس يقبلون تعاسة الدنيا

بانتظار وعود الآخرة .

وتحليل المجلس هذا ، في خطوطه الجوهرية ، أيده البحوث والاكتشافات التي حققت تقدماً هاماً بشأن أصول المسيحية ، ولا سيما منذ اكتشاف مخطوطات البحر الميت عام ١٩٤٧ .

ففي دراسة العناصر المقومة للتلفيق(*) المعقد الذي تتألف منه المسيحية ، يبدو أن علينا منذ البداية أن نفرق بين تيار الرافد اليهودي وبين تيار الرافد الاغريقي .

فأما التيار المسيحي المتأثر باليهودية ، والذي كانت له السيطرة في كنيسة القدس ، فكان وليداً من سلالة الحركات الدينية اليهودية التي ملأت القرن الأول قبل الميلاد . وكانت هذه الحركات في الغالب ذات طابع ثوري ، كحركات تحرر وطني شعبي موجهة ضد السادة الأجانب : البابليين والآشوريين أول الأمر ، ثم ورثة الاسكندر والرومانين . وكانت غالباً تعتبر عن ذاتها على شكل تنبؤات بمجيء المسيح المخلص ، تنبؤات لا تستنكر السيطرة الأجنبية السياسية والدينية فحسب ، بل تستنكر أيضاً اضطهاد الطبقات المهمنة ، وكبار الرهبان اليهود (الصدوقيين مثلاً) الذين يغلب أن يتعاونوا مع المحتل .

وطريقة هذه الحركات ، الثورية اجتماعياً ، كانت طريقة اللاعنف ، طريقة الوعظ والتبشير بالقُدوة الحسنة . كانت الشيع ' الايسينية ' مثلاً تمارس مَسَاحِيَةَ الأموال واللاعنف ، فكان لها تأثير كبير على الجماعات المسيحية في مدينة القدس كما تشهد على ذلك فصول عديدة من الأناجيل وأعمال الرسل . على ان ذلك الانتظار لمجيء الملكوت رافقه قيام آخرين بأعمال عنيفة ، نجد آثارها في مقاطع أخرى من العهد الجديد ، كحادث نهب المعبد ، ومحاكمة المسيح بتهمة إعلان نفسه « ملكاً لليهود » .

ويبدو أن هذا التيار ساعد على أن يجعل من المسيحية عنصر تفكيك للقوة الرومانية . فكراهية 'عبادة الامبراطور' ، ورفض المشاركة فيها ، ومنع

المسيحيين من أداء الخدمة العسكرية للامبراطورية في وقت كان تجنيد الناس فيه يزداد صعوبة ، وعدد المسيحيين فيه يتكاثر يوماً بعد يوم ، هذا المنع الذي استمر حتى القرن الرابع : كل ذلك كان ذا دلالة ثورية . ففي شخصية عيسى إذن جانب ثوري لا يُنكر ، لا سيما والخيال الجماهيري لدى المسيحيين الأوائل قد أحاطه بهالة من الإجلال ، وأنه كان وريث عدد كبير من « المختصين » الذين سبقوه ، مثل « معلم العدالة » الذي عذبه « حرقان الثاني » في القرن الأول قبل الميلاد . أي أن وراءه ميراثاً وطنياً ، شعبياً ، أصبح له به بُعد عالمي ، إذ انفجر الإطار الوطني حين تمّ الالتحام بالفكر الاغريقي عبر نظرية القديس بولس ، الذي رفض أن يقصّر تبشيره على المختونين .

وفكرته دور « العدالة » كثيراً ما ظهرت فيما بعد خلال التاريخ المسيحي . فلقد كانت هي المحور الضمني في الخلاف بين القديس أغسطين وبين « بيلاج »^(١) إذ كان الأول أميناً على الولاء للتقليد الاغريقي ، كما رسمته الأفلاطونية الجديدة يقول بالقضاء والقدر وبالإذعان للارادة الربانية ، بينما كان الثاني يرفض وراثته الخطيئة الأصلية ويعترف للعمل الانساني بكل قيمته . كما أن هذه المطالبة بالعدالة وبالكفاح الانساني هي التي تعود فنجدتها لدى « توماس منزر » في منعطف تاريخي شهد ولادة قوى اجتماعية جديدة في القرن السادس عشر ، ثم نجدتها مرة أخرى تذرّ قرنهما اليوم ، في مرحلة جديدة من التاريخ تحطم فيها الطبقة العاملة بُنى العالم القديم ، فتخلق في قلب المسيحية الظروف المواتية لانبعاث القيم الانسانية ، قيم العمل والنضال .

على أن هذا التيار اليهودي في المسيحية لم يلبث أن « احتواه » التيار الاغريقي ، بل طغى عليه وأغرقه في أغلب الأحيان .

وهذا التيار الاغريقي هو الذي كانت لها الهيمنة أول الأمر على الكنائس

(١) إبرز « المراطقة » في القرن الخامس . وهو من مقاطعة « بريتانيا » . (المترجم)

المسيحية في آسيا الصغرى والشرق واليونان وهو يعبر عن رغبة بالهروب من العالم وبإخلاص الفردي ، يكفلها الايمان بالمسيح بوصفه السيد والرب كما يرى بولس الرسول . وهو قد نشأ عن انحلال الأديان اليونانية الأولى التي كانت تكفل للانسان الخلاص في إطار « المدينة » القديمة ، ثم ازداد نمواً بالتوازي مع تحول العالم اليوناني إلى « عالم الحضارة الاغريقية » ، الذي لم يلبث أن قهرته الامبراطورية الرومانية ، فتفكك مجتمع « المدينة » ، وغدا الفرد أسير عزله ، فكان ذلك التيار طريقه إلى الخلاص الفردي باللجوء الى العالم الآخر .

أما المثال التاريخي الآخر الذي يقدمه لنا « أنجلس » فنراه في كتابه « ثورة الفلاحين » حيث يختلف معنى الايمان باختلاف علاقة القوى الاجتماعية : ففي القرن السادس عشر ، مع هبة القوى الاجتماعية الجديدة ، يلبس الايمان ثوب النضال ويتحول - بقيادة « توماس منذر » ، إلى تمرد مسلح . أما ما يريده هؤلاء الفلاحون المتمردون فهو « أن تنفذ مشيئة الله ، على الأرض كما في السماء » ، وهم عازمون على الاسهام في تحقيق هذه المشيئة بامتشاق السلاح . يقول أنجلس : ان المتمردين كانوا يطلبون « أن يُعترف بظروف المساواة التي شهدتها المسيحية الأولى فتصبح قواعد مرعية في المجتمع ، مستنتجين من تساوي البشر أمام الله تساويهم أمام القانون ، مع بداية من القول بتساويهم في الثروات . وهنا يذكرنا أنجلس بأفكار الدغوة التي كان يبشر بها « توماس منذر » فقيه الثورة : « كان يقول للناس : النعم ليس شيئاً في العالم الآخر ، بل علينا أن نبحث عنه في حياتنا الدنيا هذه . وواجب المؤمنين هو بالذات أن يقيموا ملكوت الله على الأرض » . ويضيف أنجلس أن ملكوت الله ، لدى « منذر » ، هو مجتمع ليست فيه فوارق طبقية ، ولا ملكية خاصة ، ولا سلطة أجنبية لدولة تفرض نفسها على أعضائه . وقد بدأ الفلاحون ثورتهم في خريف عام ١٥١٣ وعلى رايتهم هذا الدعاء المكتوب : « يا رب : أيد عدالتك السماوية » .

ولقد كانت احدي المزايا الكبرى التي يتعلل بها « موريس توريز » ، أنه -

لأول مرة في تاريخ الحركة الشيوعية الدولية - حارب الاتجاهات إلى تبسيط وتشويه النظرة الماركسية إلى الدين ، هذه النظرة التي كثيراً ما اختلطت في فرنسا مع العداء البورجوازي للاكليروس فجعلت إلهاد ماركس سواء بسواء مع إلهاد القرن الثامن عشر .

ففي تقرير بتاريخ ٢٦ تشرين الأول ١٩٣٧ ، عنوانه : « الشيوعيون والكاثوليكيون ، اليد الممدودة » كتب موريس توريز يذكر بنص أنجلس حول « نقاط التماس بين تاريخ المسيحية البدائية والحركة العمالية » ، ثم يضيف : ان مادية الشيوعيين الفلسفية بعيدة عن الإيمان الديني لدى الكاثوليكين . ولكن من المستحيل ، برغم هذا التباعد في المواقف النظرية ، ألا تلمس لدى هؤلاء وأولئك نفس التوق الحثير إلى تلبية ما لدى البشر من تطلع أبدي إلى حياة أفضل . الكاثوليكي يقول : ان الوعد بمجيء المخلص ينير الصفحة الأولى من التاريخ الانساني . والشيوعي يعلن : ان الأمل بقيام مجتمع عالمي يؤاخي بين أفراد العمل والحب هو السلاح الذي يعضد كفاح البروليتاريين المناضلين من أجل سعادة كل البشر .

وهكذا ، برغم جرائم « المؤسسة » وأكاذيب « العقيدة » يضع موريس توريز يده على ما يمكن أن يحمله الإيمان من « توق خير » في ظروف تاريخية معينة ، ولو غضب لهذا القول « أولئك المتعصبون المهانين الذين كانوا يصرخون في وجوهنا : الوحدة نعم ، ولكن من دون الكهنة » . ثم نراه يشير ، في ذلك الخطاب نفسه ، إلى جانبين من « الدور التقدمي للمسيحية » في التاريخ الماضي : الأول بإسهامها في النضال لجعل العلاقات بين الناس أكثر سلاماً وعدالة ؛ والثاني باغنائها الثقافة والفنون .

ولقد ظل الحزب الشيوعي الفرنسي مخلصاً لهذا الاتجاه .

والمثال على ذلك ما قاله « والدك روشيه »^(١) يوم ١٣ آذار ١٩٦٦ ، في

(١) الأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي بعد وفاة موريس توريز . (المترجم)

اختتام الاجتماعات التي خصصتها اللجنة المركزية لدراسة هذه المسائل . فهو قد بدأ بتحديد الأسس الثابتة في السياسة الماركسية تجاه الدين : (١) على الصعيد التاريخي ، صراع طبقي ضد التضامن القائم واقعياً بين المؤسسات الدينية وبين القوى الرجعية الاجتماعية . (٢) وعلى الصعيد الفلسفي ، صراع عقائدي ضد كل محاولة لتغطية التعارض القائم بين الفلسفة المادية وبين مبدأ الدين نفسه . ثم أعطى للتعبّر تعريفاً بالغ الأثر على مستقبل الحوار والتعاون بين المسيحيين والماركسيين فقال : إننا نرفض كل تفسير متعصب ومحدود للظاهرة الدينية .. ونحن لا نتصور التفكير الديني على صورة أحادية ، وحيدة الطرف ، لا ترى فيه إلا الجانب الذي يحمل منه كالجأ وعائفاً أمام التقدم الإنساني .

إن الأمر الرئيسي في بيان « والدك روشيه » هو أن الماركسية ، على خلاف كل أشكال الإلحاد السابقة ، قادرة على أن تستوعب وأن تحتضن كل التطلعات الإنسانية التي نجدها - على صورة سَرَابِيَّة - لدى المؤمنين .

* * *

وماركس ، إذ يميز في الدين ما هو انعكاس للشقاء الواقعي بما هو احتجاج على هذا الشقاء الواقعي ، يفتح الباب أمام طريقة لتحليل المحتوى الإنساني الفعلي الذي زُيِّف بالبرقع الديني . وهذه الطريقة هي أن ندرس في وقت واحد ، وفي كل حالة تاريخية مستقلة ، من أية علاقات اجتماعية فعلية ينطلق تكون الانعكاس المؤمن بالحوار و تتم ولادة الاحتجاج ، الذي هو اللحظة الفاعلة في إرادة تخطي تلك العلاقات (حتى ولو ضلّت هذه الإرادة ، وحُرِّفت عن مجال تطبيقها الاجتماعي النضالي لتوجّه نحو سماء الخلاص الفردي) .

ولقد أخذ ماركس نفسه بهذه الطريقة منذ عام ١٨٤٤ ، في سلسلة مقالاته عن « المسألة اليهودية » التي يطرح فيها مسألة « الخلفية » الإنسانية للأديان

انطلاقاً من نقد لآراء « برونو بوير » بشأن تحرير اليهود

وفي هذه الدراسة يمتدح ماركس منطلقات تفكير « بوير » التي يلخصها كما يلي : « اليهودي والمسيحي ، بمجرد أن لا يعودا يريان في دينيهما إلا درجتين مختلفتين من نمو الفكر البشري ، ومن « جلود الثعابين » التي سلخها الانسان ، لا يعودان أبداً في تعارض ديني ، بل في علاقة نقدية بحتة ، علمية وإنسانية . ثم ينتقل ماركس الى نقد جذري لتحليل « بوير » بشأن شروط تحرير اليهود : « لم يكن ليكفي أبداً أن نتساءل : من الذي سيحرّر ؟ ومن الذي سيحرّر ؟ بل إن على النقد أن يطرح سؤالاً ثالثاً : أي شكل من أشكال التحرر هو المقصود ؟ » هذا بينما كان « بوير » « لافتقاده الحس النقدي » يخلط بين التحرير السياسي والتحرير الانساني الشامل .

وانه ليشير الأعجاب ان نرى ماركس ، منذ تلك المرحلة من تطور فكره (١٨٤٣ - ١٨٤٤) ، ومع استعارته الملامح الجوهرية للنقد الديني من هيجل وفويرباخ ، يُدشّن في النقد طريقة أصيلة وأكثر عمقاً ، هي الطريق التي لا تقف عند صعيد الأفكار فحسب ، بل تعدوها لتبحث عن بنابيعها في بنية المجتمعات وتطورها الفعلي ، وعلى الخصوص في علاقات الانتاج ، وهذه هي السمة النوعية الخاصة بالنقد المادي .

فماركس ، مع « بوير » ، يقبل رأي هيجل القائل بأن الأديان المختلفة ليست إلا « مراتب مختلفة من نمو الفكر البشري » وجلود ثعابين قشّرها الانسان عن نفسه ،

وماركس ، مع « بوير » ، يقبل رأي فويرباخ القائل بأن الدين هو الاعتراف بالانسان بصورة غير مباشرة ، بالواسطة ، وبوسيط ، وان هذا ذاته يجعله « أليئنة » .

ولكن ماركس - على خلاف « بوير » ، وذاهباً في النقد الديني إلى أبعد كثيراً مما ذهب إليه هيجل وفويرباخ - يكشف جذور « الأليئنة » الدينية في العالم الواقعي ، التاريخي .

ولذلك رأينا يعيب على « بوير » أنه لم يقم بعملية نقد « جذرية » مغلقة
حق الجذر ، التي هي الانسان المحسوس .

يقول ماركس : « ان التحرر السياسي يؤلف خطوة تقدم كبيرة ، ولكنه
ليس كل التحرر البشري » ، وهذا واقع ، لأن الثورة الفرنسية (والديمقراطية
البورجوازية عامة) قد حطمت الامتيازات وأعلنت المساواة السياسية ،
ولكنها - خارج دائرة الدولة - أبقت على الامتيازات الاقتصادية ، وما
تولده من استغلال واضطهاد .

والانسان إذن ، في مثل هذه الدولة (الديمقراطية البورجوازية) سيظل
يعيش حياة ثنائية سماوية وارضية « ففي الدولة التي تتحدد فيها قيمة الانسان
بوصفه كائنًا نوعيًا ، يكون هذا الانسان عضواً موهوماً في سيادة موهومة ،
في المجتمع المدني (أي بصورة خاصة في الحياة الاقتصادية) ... يعمل بوصفه
بمجرد فرد ، ويرى في البشر الآخرين مجرد أدوات ، وينزل هو نفسه إلى مجرد
أداة ويصبح لعبة في يد قوى غريبة ، إذ أن الدولة السياسية ، تجاه المجتمع
المدني ، هي كائنٌ روحي رُوحية السماء تجاه الأرض » .

وهذا الازدواج في الانسان ، هذا الانشطار بين حياته المسلمة للوحوش في
غابة رأس المال ، وحياته الموهومة بوصفه « مواطناً مجرداً » في جماعة مجردة
يحد فيها بديلاً وضيقاً من « وجوده النوعي » . هو في وقت واحد من السمات
المميزة للأئِنَّة السياسية وللأئِنَّة الدينية .

وفي « رأس المال » يوضح ماركس كيف ان الدين المسيحي هو الأكثر
تلاؤماً مع مطالب المجتمع البضاعي القائم على الفردية ، حيث نجد الانسان
- المنعزل بوصفه فرداً - يبحث عن بديل سماوي لهذه العزلة في « عبادة الانسان
المجرد : التكملة الدينية الأكثر ملاءمة لمثل هذه المجتمعات . وهذا ما يسميه
ماركس ، في مقطع يلخص فيه الأفكار الرئيسية في المادية التاريخية ، النواة
التاريخية لتصورات الأديان الضبابية » .

ذلك أن الدولة الديمقراطية البورجوازية هي تعبير علمائي عن هذا الانشطار إذ أنها ، « في واقعها كدولة ، تعبر بصيغة دنيوية وإنسانية عن الأساس الإنساني الذي نجد في المسيحية صيغته المفارقة » . ففي هذه الدولة الديمقراطية البورجوازية نجد « القاع الإنساني للدين محققاً بصورة دنيوية » ، ومحققاً بكامل أوهامه .

ونقول « بكامل أوهامه » لأن « وجود الدين هو وجود عامة » وجود نقص ، (كما يقول ماركس في « المسألة اليهودية ») والدولة الديمقراطية البورجوازية هي تثبيت لهذه العامة وإبقاء على هذا النقص . فالإنسان ، وهو أسير العزلة الأنانية في مجاهل الاقتصاد البضاعي وحبس القوى الغريبة التي تهدده وتطحنه ، يعيش نفس « الانشطار » الذي يميز الوجود الديني : فهو في حياته الواقعية فرد ، معزول عن الحياة الإنسانية الحقة التي هي - وفق تعبير ماركس - حياة « كائن نوعي » ؛ وهو يبحث عن بديل لهذا النقص ، لهذه العامة ، « بديل مماوي » ، فنراه « يُسقط » (*) حياته « النوعية » الإنسانية حقاً (في مقابلة الفردية الأنانية التي تتضمنها الرأسمالية والاقتصاد البضاعي بصورة أعم) ، يسقطها في السماء ، حيث يسود الحب وحيث يتعرف الإنسان الى نفسه ككائن نوعي (يعيش ويموت من أجل الإنسانية بكليتها) ، ولكن بصورة غير مباشرة ، كما يقول ماركس ، من خلال وسيط ، هو المسيح المخلص ، أي : لا في الحياة الفعلية ، بل بتعويض موهوم ، في « أليانة » .

وهكذا فإن الدين ، في كل مجتمع بضاعي^(١) ، يُعبّر عن كل « ما يُفتَقَد » في هذا العالم ، فهو « تكلته العلوية » وذريعته العامة عزاء وتبريراً . إنه التحقيق الخارق للجوهر البشري ، لأن هذا الجوهر البشري لا وجود له في

(١) حديثنا هنا مقصور على المجتمعات البضاعية التي تؤلف المسيحية «تكلتها الأكثر ملاءمة» كما يقول ماركس . ولركننا نكتب تاريخاً للأديان لكان علينا أن ندرس الظروف التي فيها ، حسب تعبير ماركس أيضاً ، نجد « وثوق علاقات البشر بعضهم ببعض ومع الطبيعة ، منعكساً بصورة مثالية في الأديان الوطنية القديمة » .

الحقيقة ، (ماركس في « نقد فلسفة الحق لدى هيجل ») .

والدولة الديمقراطية البورجوازية تؤكد هذا الانشطار بين الوجودين: وجود الفرد وجوداً فعلياً في « المجتمع المدني » (حسب تعبير هيجل وماركس الشاب) ووجود « المواطن » وجوداً مجرداً في جماعة مجردة يمارس فيها سيادة مجردة . وهكذا فإن الدولة « تستطيع أن تصرف النظر عن الدين ، لأن القاعَ الإنساني للدين يتحقق فيها بشكل دنيوي » (المسألة اليهودية) . ولكن ماركس يبدأ من هذه النقطة بمعارضة « بوهر » ، فيثبت أن هذا التحرر السياسي ليس التحرر الإنساني الشامل ، ذلك التحرر الذي يصفه ماركس في الأسطر الأخيرة من « المسألة اليهودية » بقوله انه يتحقق عندما « يبطل الصراع بين الوجود الفردي الحسي (العياني) للإنسان وبين وجوده النوعي » . « فالتحرر السياسي يشطر الإنسان إلى عضو المجتمع البورجوازي ، الفرد الأناني المستقل ، من جهة ، وإلى المواطن ، الشخص المعنوي ، من جهة أخرى . أما التحرر الإنساني فلا يتحقق إلا عندما يتعرف الإنسان على قواه الخاصة فينظمها بوصفها قوى اجتماعية ، وبالتالي لا يعود يفصل أبداً عن ذاته القوة الاجتماعية على شكل قوة سياسية » .

في هذا المنظور التاريخي الحسي تتوضح نظرة ماركس إلى الإنسيّة ونظرتة إلى الدين على ضوء معناه الحقيقي ، المادي والجدلي .

فالأديان تولد وتعيش وتموت في ظروف تاريخية محددة . وإذا اكتفينا بمثال المسيحية نجد أن ماركس ، كما رأينا ، قد برهن في « رأس المال » على أنها أكثر تلاؤماً بوجه خاص مع الاقتصاد البضاعي الذي فيه ينشطر الإنسان إلى فرد أناني في حياته الفعلية وإلى « شخص معنوي » في التعويض الساموي الذي يصبو اليه بدلاً عن « نقص » حياته النوعية . وهذا يذكرنا بفكرة « المواطن » المجردة لدى « كانط » ، التي تطرح « ملكوتاً مثالياً للغايات » ينبغي أن يعامل كل « شخص » فيه على أنه غاية لا على أنه أبدأ واسطة ، في نفس الوقت الذي أصبح تعميم قوانين الرأسمالية فيه ، بما فيها من تنافس ومن استغلال

طبعي ، يجعل من كل إنسان واسطة ومن كل شيء سلعة .

أما التحرر الإنساني الشامل ، الذي أشار إليه ماركس في السطور الأخيرة من « المسألة اليهودية » ، والذي يلقي « النزاع بين الوجود الفردي الحسي للإنسان وبين وجوده النوعي » ، فهو يضع نهاية للطلاق بين الفرد الواقعي و « الشخص » المثالي . ذلك لأن الفرد ، في مجتمع لم يعد مقسماً إلى طبقات ، يشترك الاشتراك الكامل بكل مكتسبات الإنسانية الماضية بثقافته ، وبخلق الإنسانية ذاتها خلقاً متصلاً وواعياً بمسؤوليته الشخصية تجاه الكل ، بتضامنه الفعلي (لا الموهوم) مع الجميع ، وباطمئنانه إلى أنه ليس هناك من حدٍ لقدرة البشر المبدعة .

إذ ذاك ، ما الذي يحدث للدين ؟ - إنه يختفي كدين ، أما ما كان ماركس ، في مرحلة التحرر السياسي (مرحلة الدولة الديمقراطية البورجوازية) ، يسميه « قاعه الإنساني » ، فإنه « يتحقق بصورة دنيوية » ، ولكنه هذه المرة لا يتحقق تحققاً وميماً مجرداً ، وإنما لا ينال « الأليّة » الدينية بأذى ، بل تحققاً فعلياً وعملياً .

فماذا كان ، هذا « القاع » الإنساني ، للدين ؟

كان أولاً ، كما يقول ماركس ، ذلك « النقص » ، أو تلك « العاهة » التي تكون ، في الفرد الذي عزّله الاقتصاد البضاعي وجزّأه وبتره ، تعبيراً عن الافتقار إلى حياة « نوعية » ، إنسانية حقاً ، أي مغتنية بكل المكتسبات التاريخية للإنسانية . والدين هو - في وقت واحد - انعكاس لهذا النقص ، لهذه العاهة ، وتمرد عليها ، وإن ظلّ هذا التمرد ذاتياً فحسب ، إذ أن المسيحية الأولى لم تكن ثورة للعبيد بل ظلت ديناً للعبيد . وهذا لم يمنع أنجلس^(١) من أي يرى في المسيحية « مرحلة جديدة حقاً من التطور الديني ، مدعوة لأن تصبح أحد العناصر الأكثر ثورية في تاريخ الفكر البشري » . كذلك يؤكّد أنجلس على

(١) بعد أن هاجم « وجهة النظر ذات العقلانية السطحية » التي تعتبر أن « كل الخرافات في مخافتها سواه » .

لحظة الاحتجاج ، فيما هو يقيم موازنة بين الاشتراكية وبين المسيحية الأولى ، فيقول إن المسيحيين الأوّل « يشعرون بأنهم يصارعون عالماً بكامله ، وبأن لهم النصر في ختام هذا الصراع : حماسٌ تضالي وثقةٌ بالظفر اختفيا نهائياً لدى المسيحيين في أيامنا هذه ، فلم يعد لهما وجود إلا في الطرف الآخر من المجتمع ، لدى الاشتراكيين » .

ذلك هو الجانب الأول من هذا « القاعَ الإنساني » : وعيٌ للنقص واحتجاجٌ على هذا النقص ، ولو اتخذنا هذا الاحتجاج أحياناً شكلاً معنوياً فحسب ، طوباوياً ، خرافياً .

على أن هذا « القاعَ الإنساني » للمسيحية لا يقف عند هذا « الاحتجاج » على ما « ينقص » الإنسان . فما ينقص الإنسان ، ما ينقص الفرد المصاب بالأليّة في عالم السلع ، هو إمكان أن يعيش حياته « النوعية » (كما كان يقول ماركس الشاب) ، وهذا النقص هو الذي تحاول « الأليّة » الدينية تغطيته بالوعد بتحقيق هذه الصبوة التي لا تقهر ، ولكن في عالم آخر ، في جماعة لا فوارق فيها ، يسودها قانون الحب .

وذلك جانب أساسي آخر من جوانب « القاعَ الإنساني » للمسيحية ، جانب يحمل تلبية موهومة ، مزيفة لحاجة واقعية صادقة .

وهو في الوقت نفسه ، وعلى الصعيد الإنساني البحت ، « قاسمٌ مشترك » بين المسيحيين والشيوعيين . (وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن موريس توريز ، بعد أن جلس ، ألحّ على هذه النقطة كل الإلحاح) .

فكل ماركسي زكيّ الفؤاد ، كل ماركسي لا يُفقر المادية الجدلية وصورة الإنسان التي تنتج عنها ، لا بدّ له من أن يأخذ بهذه الفكرة . وهذا ، مثلاً ، ما فعله « آرغوان » ، حين قام بنقد ذاتي لنظراته القديمة ، « حين كنت ، أنا الماديّ البدائي ، أصدر أحكامي بادانة ما في المسيحية من خوارق رائعة » ، فكتب في مخبئه أيام المقاومة : « ان العلاقة التي تنشأ من نقض الواقع بالخارق هي في جوهرها ذات سمة اخلاقية ، إذ أن الخارق هو دائماً تجسيد لرمز أخلاقي

يتعارض تعارضاً صارخاً مع أخلاق العالم الذي يظهر في وسطه . . . ولكن
يتحدث عن « سجايا النجاسة والانسانية التي يزخر بها هذا الايمان الإلهي : نظرة
الى الانسان يمكن ان يشترك فيها الشيوعي والمسيحي ، ولكن لا يمكن أبداً
أن يأخذ بها النازي . »

وآراغون ، هو الآخر ، يحاول تعريف هذا « القاسم المشترك » في بعض
جوانب « نظرتنا الى الانسان » ، فنراه يحدد في « جان دولاكروا » أسمى تعبير
عن الحب ، ويعود بهذا التعبير إلى « قاعة الانساني » :

« يا جان دولاكروا ، ما أنت إلا الاسم المسيحي
لكل الذين كفروا عن حب ... »

وأنا مثلك ، لا أعرف في الهوى الاعتدال ،
أنقل فراش آلامك إلى ما وراء حب الله
لأن السؤال الذي أمثله أنا ، جوابه في هذا العالم
فمن ابتعد عنه فقد تاه ،

ولم يجد على حافة طريقه إلا الهاوية ، لأن الجواب في أرضنا هذه ،
وفي أرضنا هذه حب ' « جان دولاكروا » الانسان وتحقيقه لذاته . .

(مجنون ايلسا)

* * *

النظرة الماركسية إلى « الأليسن » ، إذن ، لا تقود أبداً إلى طريقة ترد
الانسان وفكره إلى الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي وُلد فيها ،
ولا إلى طريقة تستنبطها بدءاً من هذه الظروف .

فالأليسن ، لدى ماركس والماركسيين ، ليست مقولة أخلاقية ، بل مقولة تاريخية
لأن تناقضات الانسان الذاتية الداخلية لا يمكن فصلها عن التناقضات الاجتماعية .
ولو أننا نظرنا إلى الانسان ككائن مستقل عن المجتمع ، لكان محتوماً أن ننظر
إلى « الأليسن » نظرة مجردة ، مع أن ماركس - وهو الفيلسوف المادي -

لا ينظر إلى « الأليّة » نظرتة إلى شيء موهوم ، بل يعتبرها « أليّة » للحياة الواقعية ، وبالتالي يدرس الأوهام التي تولدها هذه « الأليّة » الأساسية .
وبناء الاشتراكية في عدد من البلدان ، في عصرنا هذا ، يسمح لنا بأن نعمق الرأي الأساسي الذي يقول به ماركس ، في هذا المجال كما في سواء .

فماركس ، في « رأس المال » لم يكتف بأن ينزع عن فكرة « الأليّة » كل ما كانت تحمله من تأمل مثالي لدى هيجل أو من تاريخ غيبي لتطور الانسان لدى فويرباخ ، بل درس علماً صورة خاصة منها أسماها « وثنية السلعة » وقد أوضح ماركس ان المصدر الرئيسي للأليّة ، في النظام الرأسمالي ، هو استغلال الانسان للانسان ، مع كل أساليب سحق الانسان التي يتضمنها هذا التضاد الطبقي وهذه السيطرة الطبقيّة . وينتج من هذا أن الاشتراكية ، إذ تقضي على الظاهرة الأساسية للاستغلال الطبقي بفرضها الملكية الجماعية لأدوات الانتاج ، تنقذ الانسان من أعق جذور أليّته الراهنة .

هل يعني ذلك أن قيام الاشتراكية يلغي كل احتمال للأليّة ؟ لا ، إذ يجب ألا ننسى أن ماركس ، وراء العلاقات الطبقيّة الرأسمالية ، بل وراء مختلف صور انقسام المجتمع إلى طبقات ، يعتبر ان « وثنية السلعة » تولد من العلاقات البضاعية نفسها . وهذه « الوثنية » قد ظهرت إذن حتى قبل ظهور الرّق ، ظهرت مع ولادة العلاقات البضاعية الأولى ، ومستظل ذات أساس موضوعي ما استمر اقتصاد السوق ، وما استمر العمل بقانون القيمة بسبب العلاقات البضاعية ، وان تحولت هذه العلاقات تحولاً عميقاً بقيام نظام اشتراكي . فالعلاقات بين البشر لن تبلغ درجة « الشفافية » بسبب استمرار مرورها عبر وساطة السلعة .

هذا إلى أن هناك جذوراً اجتماعية أخرى للأليّة ، ولا سيما تلك الجذور المرتبطة بوجود الدولة ، فيها هنا أيضاً ، إذا كانت العلاقات الطبقيّة الجديدة - بفضل الاشتراكية - لا تولد بالضرورة أشكال « البيروقراطية » المرتبطة بالامتيازات الطبقيّة والمميزة لآلة الدولة في النظام الرأسمالي ، فان وجود الدولة الضروري ،

أثناء بناء الاشتراكية ثم بناء الشيوعية ، يولد - كما أثبتت التجربة التاريخية - أشكالاً خاصة من البيروقراطية ، بكل ما يتضمنه ذلك من أثر على سلوك الأفراد تجاه الدولة الاشتراكية .

فلو أننا أنكرنا أن بعض أشكال « الأئينة » ممكنة ، بل موجودة ، في الاشتراكية ، لسدّدنا الطريق أمام فهم أسباب استمرار الظاهرة الدينية بانكارنا استمرار الظروف الموضوعية لنموّها ، وبزعمنا أن ما يُرى من هذه الظاهرة ليس إلا بقية من آثار وجودها الماضي ، ولتكن لنا في الوقت نفسه ، تجاه بناء الاشتراكية ، موقفٌ تبريريٌ يؤذي هذا البناء ذاته ، إذ لكان معناه أننا ندعو إلى « لاواقعية اشتراكية » ، في الفن كما في الأخلاق ، وإلى حرمان بناء الاشتراكية من خيرة الفكر النقدي التي هو إليها في أشد حاجة .

وماركس ، في تحليله المادي ، لم ينخدع أبداً بمثل هذه الأوهام . يقول في « رأس المال » : « بصورة عامة ، لا سبيلَ إلى أن يزول الانعكاس الديني لعالم الواقع إلا متى أصبحت ظروف العمل والحياة العملية تقدم للانسان علاقات شفافة وعقلانية مع أمثاله ومع الطبيعة » .

وهذا القول بعلاقات شفافة وعقلانية مع الآخرين ومع الطبيعة أيضاً يقودنا إلى مزيدٍ من التعميق لنظرة ماركس إلى جذور الدين . فليس هناك من « شفاف وعقلاني » لدى الانسان إلا ما صنعه هو ، ما بنّاه أو خلقه . ولذلك كانت الرياضيات ، مثلاً ، تُعتبر دائماً نموذجاً لقابلية الفهم . ولكن ، إذا كان ماركس لم يألُ يوضح لنا أن العمل (في شكله الانساني الخاص) قد جعل من الانسان خالقَ ذاته ، وإذا كان قد ذكرنا مرات عديدة أن الانسان هو أيضاً خالق الطبيعة أو أنه الخالقُ على هَوَاهُ لتاريخِ بشري ليس عليه فيه أن يحسب حساباً لضرورات الطبيعة ، ولا لضرورات تلك « الطبيعة الثانية » ، الموضوعية وإن كانت إنسانية ، والتي صاغها الانسان لنفسه خلال تاريخه ذاته .

ففي « نقد برنامج غوتا » ، يسخر ماركس من « قوة الإبداع الخارق

للطبيعة ، التي تعزوها للعمل الإنساني اقتصاديون يتجاهلون أن العمل هو « في التبعية للطبيعة » وأن عمل الإنسان لا يصبح ينبوع اغتناء إلا « بقدر ما يعمل هذا الإنسان كالك للطبيعة ». فهذه الخديعة المثالية ذات طابع طبقي ، لأنها تحجب مبدأ الاستغلال الرأسمالي نفسه ، وهو أنك بامتلاكك الموضوع تستبعد الذات . موقف ماركس المادي واضح إذ أن كل الوضوح : العمل هو الفعل الخالق ، ولكنه لا يخلق الطبيعة ، بل يخلق الإنسان وتاريخه في مواجهة الإنسان مع الطبيعة .

إذن ، قبل انقسام المجتمع إلى طبقات ، بل قبل أن تظهر العلاقات البضاعية ، وقبل ما يسميه لينين « الجذور الاجتماعية » للدين ، « وجد في وعي البشر انعكاس » « خوارقي » للقوى الخارجية . ويقول أنجلز ، في كتابه « ضد دوهرينغ » : « في بدايات التاريخ ، كانت قوى الطبيعة هي الخاضعة الأولى لهذا الانعكاس » . ثم يضيف في رسالته إلى « كونراد شميت » (في ٢٧ تشرين الأول ١٨٩٠) انه « سيكون جمعية فارغة أن نبحث عن أسباب اقتصادية ، لهذه التطورات الدينية الأولى .

هناك إذن ، إلى جانب الجذور الاجتماعية - للدين والمثالية على السواء - جذور تتصل بحركة المعرفة ذاتها ، جذور « غنوصوية » (*) كما يقول لينين في « الدفاتر الفلسفية » ، مشيراً إلى أن المعرفة « ليست انعكاساً في مرآة ، بل هي فعل معقد .. فعل من عناصره إمكانه التحليق بالخيال خارج الحياة ، بل إمكان تحويل المفهوم المجرد إلى فكرة متخيلة (هي الله آخر الأمر) ، لأن في التعميم الأكثر بدائية بعضاً من الخيال ، ولأن العكس صحيح أيضاً ، فلا يعقل إنكار دور الخيال حتى في أكثر العلوم صرامة » .

ولينين هنا إنما يردّد أحد الآراء الرئيسية في نظرية المعرفة الماركسية . فماركس ، كما ذكرنا من قبل ، قد اكتشف أن العمل هو الرحم الذي ولدت فيه كل أشكال النشاط الإنساني خاصة ، سواء أكان تقنياً أم دينياً أم فنياً ، أي كل أشكال الفاعلية التي لا توجد لدى أي نوع حيواني آخر . وما يميز العمل الخاص

بالإنسان هو أن هدفه سابقُ الوجود في وعي هذا الإنسان وأنه يؤلف قانون عمله . وهذا الحضورُ الفاعلُ للمستقبل ، هذا المشروع ، هو ما يميز الإنسان وهذا « الإسقاط » ، الخيالي أو التجريدي هو منطلق كل نشاط إنساني . والإلحاح على « الجانب الفاعل » في المعرفة هو حالة خاصة من ذلك . فكل مشروع هو استباق للواقع ؛ وذلك لأن الوعي ، انطلاقاً من الظروف التي وُلد فيها ، وتبعاً لها ، يضع لنفسه أهدافه ، يشرعها ، شرعاً خيالياً متصوراً أول الأمر . والمشروع ، حق لو كان أسطورياً ، هو طريقة في انتزاع النفس من المعطى المباشر ، في تخطيه ، في استباق الواقع ، إما تبريراً للنظام القائم (انعكاساً) وإما تمرداً عليه (احتجاجاً) ونشيداً لتغييره .

والدين مشروع إنساني ، ولكنه مشروع متوهم . يقول « هنري والون » في كتابه « من الفعل إلى الفكر » : « إن محاولة تفسير المَرثي باللامرثي ، لدى الإنسان البدائي ، ليست ضللاً يصرفه عن الواقع ... بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي ، إذا كان هدف هذا الجهد أن يتخطى معطيات التجربة العفوية وأن يكتشف ، وراء النتائج التي يجعلنا نشاطنا على تماسٍ معها ، العِلَل التي نشأت عنها والتي يمكن أن نستخرج منها أساليب للتأثير على تلك النتائج تتجاوز مجرد رد الفعل المباشر عليها بالوسائط الحسية الحركية فحسب ... فبين الأسطورة والعلم ، هناك تماثل في الوظيفة : كلاهما من عالم العلل ، الخفي ، المختلط بعالم المعلولات المحسوسة . »

والطقس (أو الشعيرة) هو تقنية أولى ، بدائية ، كما أن الأسطورة علم أول . يقول هنري والون أيضاً : « منذ أصبح نشاط الإنسان يوجهه شيء آخر غير ردود فعله الآلية الخادمة لحاجاته ، منذ أصبح هذا النشاط خاضعاً لطقوس متميزة عن الشيء نفسه ، بغية تحقيق صورٍ لهذا الشيء تتجاوز ظواهره القابلة للحس ، منذ ذلك اليوم بدأت مغامرة التأمل الكبرى ، تلك التي أصبح بها نوعنا مختلفاً كيفياً عن مملكة الحيوان . »

ويضيف « والون » أن « الحقي » هو المقولة ، أو على الأصح أمّ المقولات ، التي حاول الانسان من خلالها ، ليستطيع التأثير في العالم أن يعقل هذا العالم وان يعرفه ، وذلك بأن يعتبره متميزاً عن ظواهر الحالات البسيطة ، حالات التجربة المباشرة الفجّة ، وبأن يفترض أن له واقعاً أعمق من ظواهر اللحظة ، وان يبحث فيه عن أكثر من مجرد مجال لتصرفاته المألوفة أو المرجلة ، وان يفترض أن له مبادئ استمرار ، وان فيه قوى ثابتة ، ومؤثرات ينبغي الخضوع لها أو السيطرة عليها ، وعوامل يمكن التنبؤ بها دون ريب .

هل يعني ذلك أن الأسلوب من تحليل مولد المعرفة ينزع إلى نحو الحدود بين المفهوم والأسطورة ، بين العلم والدين ؟ - لا ، أبداً .

ان « والون » إنما يستخلص ، من مختلف مراحل نمو الطفل ، الجدال المعقد الذي به ، عبر فرضيات يثبت كذبها وعمليات يتم تصحيحها ، يتحقق المزج بين الفكرة والواقع . والفكرة هنا انعكاس ، ولكنه ليس بالانعكاس المعطى منذ البداية ، بل هو يتكوّن تدريجياً وبالتحرك الفاعل .

وهذه النظرة لا تفصح تجالاً للمشالية ولا للأدرية ، بل لمادية جدلية « ليست الايمان بوحدة الهوية المباشرة بين الانطباع الفجّ الذي تعطينا إياه الأشياء عن ذاتها وبين جوهرها ، بل - على العكس - هي اليقين بأن معارفنا ، بتقدمها وتغيرها ، هي الشاهد في كل عصر على القوانين والبنى التي تسمح لنا تقنياتنا باكتشافها وبوضعها موضع العمل في الطبيعة » .

وقد دقق « هنري والون » دراسة الانتقال من الذكاء العملي المباشر إلى ذلك الذي ينطلق من الطقوس والأساطير ، حتى يصبح علماً ، فوجد أن معرفة العالم تتقدم جدلياً ، بتخطي التناقض بين المتزايد الإحكام من تقنياتنا وافتراضاتنا وبين تمرّجات الواقع الذي ليس فوريّ التطابق مع الصور التي نكوّنّها عنه ولا يستجيب إلا تدريجياً للتقنيات التي نحاول بها احتيازه .

ودراسة « هنري والون » هذه إحدى ذرى تراث « العقلانية الكبيرة » ،
تراث ديكارت وسبينوزا وليبنتر وكانط وفيخته وهيغل وماركس ،
لا تراث عقلانية ختام القرن التاسع عشر ، تلك العقلانية الصغيرة ، الوضعية ،
العلمية ، المعتقدية ، المحدودة ..

فهل يعني ذلك أننا ، إذ نذهب في بحثنا عن جذور الدين إلى ما وراء
الجذور الاجتماعية ، إلى الجذور المتصلة بعلاقات الانسان بالطبيعة ، تلك الجذور
الناشئة عن فعل المعرفة ذاته ، إنما نعتبر أن حياة الدين ستظل خالدة أبدية ،
لا ، أبداً . بل ان كل ما نفعله هو أننا نقول ، كما فعل لينين ، ان النظرية
الدينية ليست بلا سندٍ من المعرفة ذاتها ، وان الدين - كما قال لينين في
« الدفاتر الفلسفية » - زهرةٌ غير مثمرة ، ولكن زهرةٌ نبتت على
الشجرة الحية للمعرفة الإنسانية الحية .

ونحن إذن لا نملك أن نستغني عن التفكير في مستقبل هذه « المغامرة
التأملية » الكبرى ، وعن أن نرى كيف أن ما حلم به الانسان خلال آلاف
السنين على شكل ديني ، سيتمو ، على غير شكل الرؤى الكاذبة ، في فكر
علمي حقاً . وهذه المشكلة ، مشكلة العلاقات بين الدين والعلم في عصرنا ، قد
طرحها انشتاين بكثير من الوضوح حين تساءل : « ما هي المشاعر والحاجات
التي قادت البشر إلى التأمل الديني وإلى الإيمان بمعناه الواسع ؟ » (في كتابه :
« كيف أرى العالم ») وبعد أن عرّض لجزع الانسان البدائي أمام قوى
الطبيعة ، ثم للجذور الاجتماعية للدين ، أضاف أن وراء هذا كله « شعوراً
دينياً كونياً » . فالانسان « يريد أن يستشعر كلبية الوجود كوحدة زاخرة
بالمعنى .. وهذا الشعور الديني الكوني هو الحافز الأقوى والأنبل على البحث
العلمي .. وهو إيمانٌ عميق بعقلانية بنيان العالم ، ودهشة ذاهلة أمام اتساق
قوانين الطبيعة » . ثم يضيف انشتاين ، بشأن هذا « الشعور الديني الكوني »
الذي لا يعرف ربّاً ولا نواميس : « يبدو لي أن أهم وظائف الفن والعلم ، هي

إيقاظ هذا الشعور ، والحفاظ على شعلته الحية

لسنا إذن نقول بسرمدية الدين ، وإنما هو حرصنا على ألا نضيع شيئاً من الثروات التي اكتسبتها الانسانية عبر تجربتها الدينية ، وعلى أن تنمّي في الانسان كل هذه الأبعاد التي استكشفت مدى آلاف السنين بوم وصفها خصائص إلهية .

* * *

بِمَ إذن أسهمت المسيحية في تكوين نظرتنا إلى الانسان ، هي التي كانت ذات الدور الكبير في ميداننا (الغربي) الحضاري ؟

ان السمة الأساسية الدائمة للحكمة القديمة اليونانية الرومانية ، هي أنها تحدد موضع الانسان وتعرّفه بالنسبة إلى كلية هو فيها لحظة "أو جزء" ، سواء أكانت هذه الكلية العالم كله أو المدينة ، أم كانت نظام الطبيعة أو منظومة المفاهيم .

فمن « ثالس » إلى « ديمقريطس » ظل العالم يُعتبر كائناً معطى . والانسان يستطيع أن يعرف هذا العالم في واقعه النهائي ، وأن يبلغ - بهذه المعرفة - أعلى المراتب التي يمكن أن يبلغها بشر : مرتبة وعي المصير ، والسعادة .

ومن أفلاطون حتى الزينونيين ظلت المعرفة هي التي تُحرّر وتتيح السلطان على الذات وتقوده إلى السعادة ، وان كان ذلك عبر نظرات مختلفة للواقع النهائي ، تعتبره قابلاً للحس أو قابلاً للعقل ، عينياً معنوياً .

وفي نقطة الالتقاء بين هذين التيارين الكبيرين في الحكمة القديمة ، كان سقراط - أكثر من أي آخر سواء - هو الذي جعل من هذه المعرفة - التي هي محور الإنسية القديمة غاية الإنسان السامية ، واللحظة التي يعود بها إلى احتياز نفسه ابتداءً من الطبيعة فيدرك أن عقلانية العالم هذه هي قانون فكره ذاته ، والتي يصبح الجوهرية فيها هو هذا الوعي نفسه بالذات ، هذا الاكتشاف للمعنى ، أي للنظام العقلاني .

ومعرفة النفس هذه كان يمكن أن تؤدي إلى « الفرْدَوِيَّة » ، إلى الانطواء على الذات ، كما فعلَ « بروتاغوراس » ، حين أعلن أن الإنسان هو مركز كل الأشياء ومبزاؤها ، ولكنها لدى سقراط ظلت - على العكس - وعياً عميقاً بأن وجود العقل في الإنسان لم يكن ممكناً إلا لأن هذا الإنسان جزء من الجماعة ، ولأن هذه الجماعة تحتلُّ ذاته

وفي فلسفة الوجود هذه يَعظُم الإنسانُ بقدر ما يكون أكثر تماثلاً مع ماهيته ، وذلك بوعيه هذا الوجود ، وبمشاركته في هذا النظام ، نظام الكون ونظام الجماعة .

ثم جاءت المسيحية فكانت أولَ الأمر انقطاعاً في هذه النظرة الإغريقية إلى العالم ، إذ أنها ، بوصفها امتداداً لليهودية ، أَحَلَّتْ محلَّ فلسفة الوجود تلك فلسفةَ للفعل ، فلسفةَ تعطي المكان الأول للخلق لا للفهم ، وتجعل قيمة الإنسان في أن يدرك ، لا ما هو ، بل ما ليس إياه ، ما يفتقده .

فَمَعَ القديس أوغسطين لم يعد الإنسان يقاس بأبعاد الأرض والكواكب ، ولا وفق قوانين الجماعة أو الكون الكليّ . بل أصبح موجوداً ، موجوداً لا كجزء من كلٍّ طبيعي أو معنوي ، ولكن في فرديته ، بوصفه ذاتاً خاصة ذاتاً ذاتية ، تابعة للرب الذي يسكنها والذي ينتزعها من كل « نظام » معطى . يقول القديس أوغسطين : « إننا نتخطى حدود علمنا الضيقة . فنحن لا نستطيع أن نختار ذواتنا ، ومع ذلك فلسنا خارجين عن أنفسنا » .

وعلى مذبح هذه الذاتية ، هذه « الجوانية » ، وكردّ فعلٍ عنيفٍ على الحكمة الوثنية ، ضَعَّت المسيحية الأولى عن طيب خاطر بالعقلانية التي لم تَغْزُها « الإنسيّة » الجمالية والعقلانية اليونانية إلا بالصبر الطويل . ففي القرن الرابع كان « لاكتانس » (في كتابه « المؤسسة الرباعية ») يعارض الضرورة الحتمية لدى الزينونيين ، ونظرتهم إلى النظام والعقلاني ، بمشيئة الله الحرة .

فالعالم لم يعد امتداداً تطبيقياً حتمياً لقانون عقلائي ، بل أصبح عطاءً حُبّ .
ومن هذه النظرة الجديدة إلى العالم تنبع نظرة جديدة إلى الإنسان :
فمَطْمَحُهُ لم يَعُدْ أن يَبْلُغَ ، بالمعرفة ، شأوَ نظام الكون الخالد وقانون
الجماعة المطلق . بل أصبحت قيمته اللانهائية في أن يكون ، على صورة الله ،
خالقاً بدوره وقادراً على العطاء والحب ، في وجه مستقبل مطلق ليس بامتدادٍ
منطقي للماضي ولا بلحظةٍ من كلِّ معطى ، بل هو احتمالٌ ببدء حياةٍ جديدةٍ
تلبيةً لنداء الله الذي لم يعد كلاً ولا مفهوماً ولا صورة متسقة ومتناهية للنظام
الإنساني ، بل هو في وقتٍ معاً إلهٌ مشخّصٌ وإلهٌ خفي ، لا تسمو بنا إليه أية
معرفة ، بل يفتح الطريقَ إليه الإيمانُ وحده ، ودائماً وسطَ الجَزَعِ
والتشكك .

هذا كشف التراث اليوناني الروماني القديم من جانب ، والمسيحية القديمة
المتأثرة باليهودية من جانب آخر ، ولكن بصورة منفصلة وفي تعارض جذري ،
عن مطلبين من مطالب الإنسيّة : مطلب التحكم العقلاني بالعالم ومطلب اتصاف
المبادرة التاريخية بالطابع الإنساني المحض .

وهكذا أصبحت مشكلة الإنسيّة في الثقافة الغربية – وبرئائجها في الوقت
نفسه – أن تستطيع الإمساك بطرفي السلسلة ، ولو أدى ذلك إلى التمزّق .
فأما عصر الانبعاث فلم ينجح في هذه المهمة .

ذلك أن ما شهدته كان انبعاثاً مزدوجاً ومنفصلاً من جديد : فمن جهة ، مع
الإنسيّة ، انبعثت كل المطامح اليونانية اللاتينية للتحكم بالعالم ، تحكماً عقلائياً
ورياًضياً معاً ، وتقنياً وتجريبياً . ومن جهة أخرى ، مع عهد « الإصلاح » ،
انبعثت كل الهواجس اليهودية المسيحية ، وليدة الايمان بأن في الإنسان صبوة
إلهية غير محدودة وبأنه في الوقت ذاته محدودٌ لا فكاك له من عجزه ، وتمثلت
هذه الهواجس في لاهوت « الخطيئة والمغفرة » لدى « لوتر » ، ولاهوت « القدر
المكتوب » عند « كالفن » .

وأقصى ما استطاعه العظماء من مفكري ذلك العصر هو أن يصوغوا المشكلة دون أن يحلّوها . « بيك درلا ميراندول » ، مثلاً يُعبّر ، بلفظة مسيحية ، عن التناقض في طموح بروميشيوس : « ما أعطيناك يا آدم لا شكلاً ولا مكاناً محدداً على الأرض ، بل عينين لتراها بها ويدين لتمسحها بها ، حق لا يكون إلا شأنك وحدك أن تهبط بنفسك إلى حضيض البهائم أو ترتفع بنفسك إلى علياء الكائنات الإلهية » . ففي هذا المقطع الرائع ، المُبشّر بإنسيّة عظيمة ، يتلاصق دون روابط معنى الحرية اليوناني ، معنى المعرفة والقوة ، والمعنى المسيحي الذي هو عطاء لأن حرية المعرفة والقوة هذه عطاء من الله للبشر . وهذه الثنائية غير المحلولة نفسها تعود فنلقاها لدى « ديكارت » ، الذي يصنع الأدوات العقلانية والرياضية التي بها يستطيع البشر أن يصبحوا سادة للطبيعة مالمكين لها ، وفي الوقت نفسه يعلن أن الحقائق الرياضية نفسها ليست كذلك إلا بمشيئة الله الحرة .

على أن هذا التوازن القلق لم يلبث أن انقطع فوراً بعد « ديكارت » . فمن جهة قال « ليبنتز » - في « المونادية » (*) - بنظرية الشخص التقليدية : كل روح هي صورة للكون ، وكل فكر صورة لله ، « لأن كل فكر إله صغير في قطاعه » . ومن جهة أخرى ، في وجه هذا العالم المملوء بالله ، ظهر العالم الخالي من الله على أيدي الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، الذين وعدوا الإنسان - في إطار نظرة « طبيعوية » للحتمية - بالسيادة المطلقة على الكون والمجتمع والذات .

أما « الجمعية » الكبرى الأولى ، فقد حاولتها الفلسفة المدرسية الألمانية ، ولا سيما « كانط » و « فيخته » ، وذلك بالتقريب بين طرفي السلسلة ، وبخلق مفهوم الاستقلال الذاتي (*) الذي يجمع بين ضرورة القانون العقلاني التي لا علم بدونها ولا عالم ، وبين حرية الفعل الانساني الخالق ، التي لا مبادرة أخلاقية بدونها ولا مسؤولية ، ولا تاريخ .

ولكن السلسلة انقطعت مرة أخرى ، لأن تلك الجمعية كانت محاولة لم تكتمل . فلقد حاول « كانط » عيشاً أن يحقق الوحدة بين العقل والحرية ، بين العلم والأخلاق ، بين العقل البحت والعقل العملي ، في نظرية عن الفن ، يعترف هو نفسه أنها تستند الى المصادرة على اتساق أخير . أما « فيخته » فقد انتقل في شيخوخته من « نظرية العلم » ، المستندة على فعل العقل الحر ، الى صوفية ينتهي العلم والعقل بالخضوع فيها الى الإيمان ، وينتهي ابداع الانسان الحر بالامتثال لإرادة الله .

أما توازن « غوته » ، توازن « فاوست » بين المعرفة والحرية ، فقد ظل 'حلماً موعوداً' ، أجمل أحلام الانسانية وأجل مواعيدها ، ولكن حتماً لا يتحقق ، دائم التجدد ودائم التأجل .

وعاد الافتراق من جديد : طلع « هيجل » بنظامه العقلاني الجليل ، نظام الطبيعة والتاريخ ، وخرج « كركنارد » يرفع في وقت واحد لواء الذاتية الجذرية في خصوصيتها ولواء المفارقة

ذلك أن المسيحية كانت في الواقع ، في الوقت الذي طرحت فيه مسألة الذاتية (بل كأسلوب اختصت به في طرح مسألة الذاتية هذه) ، قد طرحت أيضاً مسألة المفارقة . والمفارقة مصطلحٌ خطيرٌ لأنه محتملٌ بماضٍ ثقيل من الإلتباسات والأوهام . وهو - تقليدياً - يعني الإيمان بالعالم الآخر ، بما هو « فوق الطبيعة » ، بكل ما تحمله هاتان الفكرتان من لا عقلانية ومعجزات وطلاسم وخديعة .

هل يعني ذلك ، أنه ليس علينا ، أمام هذا الجانب الرئيسي من الموقف الديني ، أن نتساءل : أية حاجة ، وأية مسألة ، وأية معاناة ، يقابلها هذا الإيمان بالمفارقة وبما فوق الطبيعة ؟

ان نداء المفارقة يغطي واقع معاناة حقيقياً ، هو ان الانسان ، على كونه جزءاً من الطبيعة ، يختلف عن الأشياء والبهائم ، وأنه أيضاً - على قدرته أن

يتخطى دائماً ذاته - ليس أبداً ببالغ الكمال .

فمع ظهور العمل الانساني المحض ، العمل الذي يجعل من الهدف والمشروع قانوناً له ، يرفع الانسان ، كما يقول ماركس ، فوق كل أنواع الحيوان الأخرى ، ويبدأ نمواً تاريخياً لا يمكن ان يُقاس أبداً بمقاييس التطور « البيولوجي » . أي أننا بذلك أمام قفزة نوعية ، أمام تخطٍ حقيقي ، أمام « مفارقة » تجاه الطبيعة (مفارقة بالمعنى اللغوي المحض للكلمة) . فالانسان جزء من الطبيعة ، ولكن به ، بفضل الثقافة ، يبدأ ظهور مستوى أعلى من الطبيعة . وهذا هو « القاع الانساني » الحقيقي لفكرة المفارقة تلك : فالمفارقة هي تجاوز الطبيعة بالثقافة ، وقد صيغ في تعبير « مؤلّين » . وأن يكون الانسان - وهو نفسه الذي اجتاز هذه العتبة - قد بلغ من انبهاره أمامها أن تخيل وجود واقع آخر غير واقع الطبيعة ، واقع خارق للطبيعة ، عالم آخر حافل بالمواعيد والأخطار ، فهذا فعل « الأليّة » ذاته . وبالتالي ، كان تصورنا لفكرة تجاوز جدليّ غير « مؤلّين » - وهذا ما تتيحه لنا المادية الجدلية - بُرهاناً على أن قدرة المبادرة والخلق هذه ليست محمولاً من صفات الله ، بل هي على العكس صفة خاصة بالانسان تميزه من سائر أنواع الحيوان الأخرى .

ومفهوم المفارقة هذا يسمح لنا بالكشف عن جانب آخر ، من الإضافة التي حملتها إلينا المسيحية ، وهو معنى الذاتية . فلئن كانت الإنسية اليونانية قد رأت في الانسان شذرة من العالم وعضواً في « المدينة » فإن المسيحية بعد اليهودية قد أبرزت ما للإنسان من قدرة على اشتراع مستقبل جديد ، أي على اللحظة الذاتية في حياته . فبين فعل العالم الخارجي ، وفعل الانسان باتجاه هذا العالم دفعاً لتهديده وأذاه ، هناك الوعي في كل مستوياته : الجزع والجهد ، والبحث والحلم ، والرجاء والحب ، والمجازفة والتقرير . وتلك هي الذاتية . والمسيحية قد اجتمعت لها على هذا الصعيد تجربة غنية ، من « القديس أوغسطين » إلى « كركنارد » ، ومن « باسكال » و « راسين » إلى « كلوديل » ، وإن

كانت في الوقت نفسه - بتبنيها نظرات الأفلاطونية الجديدة حول الزهد بالمعالم الخارجي - قد أكدت على الجبرية والاستسلام للواقع .

وبعد المفارقة والذاتية تأتي المحبة ، كإضافة أخرى لصورة الانسان لا جدل في أن الفضل فيها يعود إلى المسيحية . وعلينا نحن - حين يتحدث المسيحي عن مفارقة المحبة ، (عن « الحب الإلهي ») ، وحين ينظر إلى هذه المحبة ، بل يعيشها بصورة « مؤلينة » ، أي باعتبارها « برانية » ، كما أثبت ماركس ذلك في كتابه « العائلة المقدسة » - علينا نحن أن نتساءل ما الذي تأدّي به إلى هذه « الألية » أية حاجة وأى قلق وأية رجاء . فإذا نحن لم نبتّر الانسان مقدماً باستبعاد كل ذاتية وكل « جوانية » حقيقية استبعاداً لا تتصوره بعده إلا نتاجاً للبُنى الاجتماعية مشروطاً بها كله ، وإذا نحن - على العكس - أثبتنا كما فعل ماركس أن ما سحقتة وخنقته بُنى رأس المال هو بالذات واقع إنساني ذو غور تاريخي مستمر ، ولكنه واقع لم تخلقه كله البُنى الراهنة ، وهو بالتالي قد يكون احتجاجاً على هذه البُنى ذاتها ، فيكون في وسعنا أن نفهم كيف أن هذا الاحتجاج العاجز أو ذلك قد تأدّي بالإنسان إلى أن يُسقط خارج هذا العالم ، أن يُسقط على عالم وراءه ، على « عالم آخر » ، حُباً يرى فيه الوجه الآخر لهذا العالم الحديدي .

وإنه لعدل أن نذكر أولئك الذين كانوا صادقين ، إذ حلموا هذا الحلم ، كما فعل ماركس في « رأس المال » ، بأن أكثر الناس إفاضة في الحديث عن محبة الله ومحبة القريب قد اتخذوا غالباً من ذلك أحبولة كاذبة يُديمون بها نظاماً اجتماعياً ، قانونه هو نقيض المحبة ، هو الاضطهاد المستمر للعامل وافساد كل العواطف الإنسانية بحكم سُنة النظام ذاته . وعدل أيضاً أن نقول ، كما فعل أنجلز في أصول « الأسرة » ، أن الاشتراكية هي الشرط الواجب لتحقيقه كما نستطيع ، مثلاً ، تنقية العلاقات بين الرجل والمرأة .

ولكن هذا النقد العادل والضروري لا ينبغي له أن يكون نقداً هداماً

فحسب ، بل يجب أن ينتهي الى الاعتراف بأن هناك مشكلة حقة : فلقد كانت هناك أشكال من الحب نموذجية ، نشأت وامتدت حتى في قلب العلاقات الاجتماعية الاقطاعية أو الرأسمالية ، أشكال من الوشائج الانسانية ، اصطدمت بعقبات كانت أحياناً قاتلة . ولئن كان لهذه الأشكال جذورها الممتدة عميقاً في العلاقات « الفيزيولوجية » والإنتاجية والسياسية التي ولدت منها ، فليس في المستطاع رَدُّها رَدّاً كاملاً إلى هذه العلاقات . وقد تجلّى هذا الحب في صور رائعة من التعبير الفني ، منذ شعر الفرسان الى « تريستان وايزولت » ، ومن القديسة « تيريز دافيدا » الى « راسين » ، ومن « مارسيلين ديبيورد فالمر » الى « مجنون إيلسا » ، ومن « إيلوار » الى « حذاء الشيطان » .

وفي مقابل ذلك أصبح من الثابت تاريخياً ما كان ماركس وأنجلز يتوقعانه نظرياً باعترافهما بما للبُنى الفوقية من استقلال ذاتي نسبي : أصبح من الثابت أنه لا يكفي أن تقيم الاشتراكية علاقات اجتماعية جديدة لتنشأ بصورة آلية علاقات إنسانية جديدة . ففي النظام الاشتراكي يمكن أن يستمر ظهور أشكال من العاطفة وتصورات للحب من النمط الاقطاعي أو البورجوازي ، مشوّهة أحياناً كما في ظل النظم القديمة ، وأحياناً أخرى غنية بنفس الجمال الانساني الذي اتصفت به أروع الآثار في تلك النظم القديمة . ولا يزال عسيراً حتى الآن أن تتميز قسّمات وجه انساني جديد للحب : فإذا أشحنا بنظرنا عن ذلك التهوين من استقلال البُنى الفوقية ، تهويناً أدّى في « السينما » وفي الرواية الى ألوان من الحوار الغرامي حول الإنتاجية ، يظل من الثابت بالتجربة أن عيون الآثار الفنية الأكثر نجاحاً في الشعر أو على المسرح ، ولدى « شولوخوف » أو في « أهزوجة الجندي » ، لا تُقدم لأسمى العواطف الانسانية صورة تميزها عن تلك التي كانت تقدمها لنا في الماضي عيون الآثار الغرامية والبطولية . وهذه أيضاً مشكلة ، مشكلة نظرية ، لا سبيل لنا الى اجتناب مواجهتها .

لا سبيل لنا الى ذلك ، لأننا لو تجاهلنا هذا الجانب من الواقع الحيّ ،

واكتفينا بالنقد العادل والضروري لما يستطيعه النظام الطبقي من اعاقه تفتّح
الحب الكامل الانسانية ، فإن المسيحي - حتى لو آمن بعدالة نقدنا ، وحتى لو
اعترف بأن هذا النظام (ولعله في مصطلحه الغيبي الغامض يفضل أن يقول :
« هذه الحياة الدنيا ») يهبط بمستوى الحب - سيظل يتجه بأحلامه الى « عالم
آخر » ، الى « حياة أخرى » ، يرجو أن يرتوي فيها ظمؤه هذا الى الحب .

هذا الى أنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين الموقف المسيحي الخالص تجاه الحب
وبين صيغة مستعارة من الأفلاطونية تضع « العالم الآخر » أو « الماوراء » في
مواجهة هذا العالم وتطلب منا أن نشيحَ عن هذا الأخير ، أن ندير له ظهرنا
مهاجرين نحو الآخر ، نحو « الماوراء » نحو الله .

ان هذا الازدواج المثالي ، هذا الامتصاخ (*) ، هو على العكس احدى سمات
نظريات الهرطقة ، من الظاهرية (*) الى الطهرية (*) ، أما جوهر التعليم
المسيحي - وان علقته به في الأغلب شوائب اغريقيه وغنوصية - فهو مبنًى
على « الحلول » (*) (أو التأنس والتجسد) ، وهو بالتالي يفترض نوعاً آخر
من العلاقات مع الانسان الآخر ، مع « القريب » ، يفترض أن نعامل الانسان
أياً كان كما لو أن المسيح ، لو أن الإله الحي ، هو نفسه الحاضر أمامنا . ولا ريب
أن هذا - من جهة أخرى - يفسر اعتياد الصوفيين ، طبقاً لتقليد يرجع بنا
الى « نشيد الأنشاد » ، على تصوير الحب الإلهي بنفس الصور التي نعرفها
في الحب الانساني . وهذا أمرٌ نراه على أبلغ وضوحه لدى القديسة « تيريز
دافبلا » .

هذا الجانب الرئيسي من التراث المسيحي يستحق منا كل اهتمام ، لأننا اذا
استطعنا أن نميز بين الفكر المسيحي الخالص وبين كل الشوائب التي تجعل منه
أحياناً - حسب تعبير نيتشه - « أفلاطونية للجهالير » ، فسرى أن الدلالة

والأبعاد الجديدة التي أضفتها المسيحية على الحب تؤلف أغنى ما أسهمت به في خلق الانسان المتصل لذاته . وهي في الوقت نفسه ما نستطيع أن نجعل فكرة الماركسية عن العالم والانسان تستضيفه وتفتني به أعرق ما يكون الفنى .

والدلالة على ذلك ، يكفيننا أن نقارن بين النظرة المسيحية إلى الحب وبين أسمى تعريف للحب استطاعت إعطاءه الإنسيّة اليونانية : بسين « وليمة المؤمنين » (*) المسيحية وبين « الايروس » الأفلاطوني .

إن نظرة أفلاطون إلى « الايروس » ، إلى الحب ، في « المأدبة » وفي « فيدرا » ، تتجلى في حركة ترتفع بنا نحو الكائن الأعلى والخير الأعلى بانتزاعنا من عالم الأرض . فالحب - في جدلية متصاعدة تنقلنا من حب جمال الأجسام إلى حب جمال الأفكار لتقودنا إلى حب الجمال « في ذاته » - يحملنا إلى خارج الزمان . إنه صَبْوَةٌ ليس في عالم الواقع ما يرضيها ، رغبة لا توفيقَ بينها وبين الحياة اليومية للبشر . ونحن إذن لا نحب الكائن الآخر لما هو إياه بل لما يوحى به إلينا من واقع آخر . حبٌ ليس فيه « قريب » ، لأن الكائن الآخر ليس إلا وسيلة للارتفاع بنا نحو واقعٍ مختلف لا يمكن قياسه به . كلُّ إذن لا يحب الآخر إلا انطلاقاً من نفسه ، أو لنقل إن ما يحبه ليس كائناً آخر ، ولكنه الحب .

أما المسيحية فإن أعرق إضافاتها جذرية - قبل أن تختلط تعاليمها بطفيليات الفكر الإغريقي ، بالأفلاطونية والغنوصية ، وفيما وراء مئات السنين من تحريفات امتدت من « محاكاة يسوع » إلى بعض أشكال الحب الفروسي ثم إلى ما نعرف من صور حديثة وحاضرة تلعن الجسد رياءً أو تزدرى الحياة الدنيا في نفعية - ، هذه الاضافة الجذرية هي على العكس ، بمعاناة « الحلول » الأساسية ، معاناة « الإله الانسان » و « الانسان الإله » ، انتقالٌ من « حب الحب » إلى حب الآخر . إنها بالحب المتجسّد ، قد أضفت قيمةً مطلقة على

الكائن الآخر وعلى العالم . فجوهرُ المسيحية لا يعني أبداً أن « الذهاب نحو الله » يعني الانصراف عن العالم لأننا نستطيع أن نلتقي الإله الحي في كل كائن . وهذا ما كان الكردينال « بيلارمان » ، في القرن السادس عشر ، يسميه « الصعود نحو الخالق بسُلّم المخلوقات » . وهو أيضاً ، في القرن العشرين ، ما يسميه الأب « تيلار دوشاردان » ، « تخطيطاً بالانتقال الأفقي » ، قائلاً في دراسته عن « تطور العِفّة » إن المرء إنما « يتقدم في حضن الله وهو يحرق العالم معه » ، وداعياً المسيحيين إلى أن يحدوا « في الايمان بالمسيح خيرةً للفاعلية الطبيعية » .

ولكي نعطي صورة محسوسة عما جاءت به المسيحية من جديد عن الحب ، حتى لدى أولئك الذين لم يعودوا مسيحيين ، نستطيع أن نقارن الحب الأفلاطوني بالحب لدى اثنين من أكبر شعراء عصرنا : « كلوديل » و « آراغون » .

فأما « كلوديل » فأروع ما في الحب لديه هو بالذات تلك القوه التي بها يتأكد « واقع الكائن الآخر » . يقول « جاك مادول » في كتابه الجميل عنه : « ان اتحاد القديسين يلخص كلوديل كله » . ونحن نعرف أن « اتحاد القديسين » لا يعني تلك الفكرة المجردة القائلة بأن حياة كل فرد تنعكس بأصدائها على حياة جميع الآخرين . و « فن الشعر » لدى « كلوديل » مَبْنِيٌّ على اليقين بأن كل كائن ، في تفرّده الفذّ ، يفتقر إلى كل الآخرين ، وبأن في كل كائن فردٍ نداءٌ لما يكتمل به وهذا الذي يكتمل به ليس إلا الكون كله . وهذا هو المعنى الحقيقي للحب ، الحب الإنساني الإلهي في غير ما تميز . ذلك أن المرأة للرجل هي تكملته الضرورية ، وكذلك الرجل للمرأة . والروح لا تفتحُ ملء طاقتها إلا في الزوج^(١) . تقول « آن فركور » مخاطبة « فيولين » : « هل أنت ، يا ابنتي ، إلا تفتّح ما في من أنثوي ؟ » .

(١) « الزوج » هنا عكس الفرد ، بمعنى الفردين معاً في وحدة . (المترجم)

إن الحب هو الشهادة في كل كائن على استعالة الحياة المنزلة . وصحيح أن الأمر يبدو معكوساً لدى « كلوديل » ، شأنه في كل فكر ديني ، إذ أن ما هو أمام الإنسان بحكم كونه مهمته نجده قد وُضع خلفه على اعتباره أصلاً له . وصحيح أن هذا المشروع الإنساني الضخم ، المتنامي دائماً والمؤجل دائماً ، مشروع بناء الوحدة والكمال الإنسانيين وتحقيقهما ، يبدو بذلك ، بقلبٍ للأمور هو في نظرنا « أليّة » ، مطلبٌ عودةٍ إلى وحدة قديمة أصيلة ، وكان غاية الحب هي أن يعيد خلق الفردوس المفقود . ولكن هذا الوهم لا يمنع بقاء حقيقة ، وهي أن حب الآخر ، حب الغير بوصفه غيراً ، مُفائراً ، يدعونا إلى الخروج من ذاتنا ، إلى تحطيم حدودنا الخاصة وإلى تخطي أنفسنا : فلما بالحب « تشرق قطرة الماء أن البحر كله مشغولٌ بنُشْدانها » (مئة جملة من أجل المروحة) . وهكذا يجد كل كائن في آخر غيره مفتاح ذاته ، معنى ذاته ، فيتكشف له الدور الذي يستطيع أن يلعبه في كلٍ أوسع . ويصبح الحب دُرْبَةً على عشق العالم .

« كنت على رجاء جواب . ولكنني تلقيت ، في روحي وفي جسدي
« أكثر من جواب : تلقيت انجذاب جوهرى كله ،
« وكأنه السر الحبيس في قلب الكواكب . ولقيت الوشيجة
الخاصة .

« بين وجودي وبين وجود أكبر . »

هكذا هو حديث « فيولين » وحديث الحب الذي يعني دائماً تخطياً لذاته . وهو حديث يعطي رغبة الجسد لدى الإنسان معنى جديداً . فالوهم الديني يبدأ حين يُظن أن هذا المعنى قديم ، وضعتُه فينا الطبيعة أو الله . أما عندنا نحن الماركسيين فلا وجود لهذا المعنى على مستوى الطبيعة بل ابتداءً من ظهور الإنسان فحسب ، بدءاً من اللحظة التي – بالعمل – بتوقع الغايات الذي هو تعريفه كعمل إنساني محض – يصبح فيها لكل شيء معنىً بالنسبة إلى هذه

الغاية أو هذا المشروع ، ويتاح للقيمة أن تولد . فالحب الإنساني ، الإنساني
فمحسبٌ حقاً ، هو عندنا من خلق الإنسان لا عطاء من الله . إنه عندنا قرارٌ
إنسانيٌّ ، ومبادرة ومسؤولية إنسانيتان ، وليس ذلك « النداء الملحاح الذي
يهتف به الصوت الرائع » .

الحب من باب الحضارة لا من باب الطبيعة . ذلك لأن أية قيمة لا يمكن أن
تُمنَح « من الخارج » ، ولو من قِبَلِ إله . والطبيعة سابقة للمعنى ؛ وبالتالي فإن
المبادرة الانسانية وحدها هي القادرة على أن تعطي معنى لما هو سابق للمعنى ،
أي للطبيعة . ولذلك كان الحب ، حتى الجسدي منه ، واقعة ثقافية حضارية
لدى الإنسان لا واقعة طبيعية . والانتصار في الحب ، شأنه شأن أي انتصار
آخر ، ليس مكتوباً من قبل في اللوح المحفوظ ، فليس هناك ما يُعفينا من
الكفاح من أجل النصر .

والقارىء يلمح لدى « كلوديل » ، ولا سيما في آثاره الأخيرة ،
انجهاً إلى القول بأن كل فكر – لولا هذا الحب والكفاح من أجله – يدخل في
حوار مباشر مع الله دون المرور عبر الكائن الآخر ، فلا يعود الحب الإنساني إلا
لهمة « متخطاة » كما كانت الذاتية في « المعرفة المطلقة » عند هيجل . ويتضح هذا
الانتقال لدى « كلوديل » حين نلاحظ أن كتاب « كريستوف كولومب » هو
تكرار لفكرة « حذاء الشيطان » ولكن دون « السيدة بروهيز » ، كما أن
« جان دارك » هو أيضاً تكرار لنفس الفكرة ولكن دون « رودريغ
دو موناكور » هذه المرة ، ثم نصل إلى « طوبيا وسارة » فإذا هو قد خلا من
حوار الحب الإنساني لينقلب حديثاً مجازياً ، حديث خرافةٍ مهمتها الإحياء
بواقع أعلى منفصل عن « الزوج » الواقعي

أما آثار « آراغون » فأبرز ما يروغنا فيها هو قدرته على أن يستوعب ،
في منظور ماديٍّ جَدَلِيٍّ ، أعَمَقَ ما في الحب المسيحي . ولو لم يكن لأدب
« آراغون » إلا هذا الفضل لكفى لجعله مثالياً . و « آراغون » نفسه لا يخفي

أبدأ هذا الجهدَ المُتَّحِدَ لاستيعاب السماء . يقول في « أحاديث حول مجنون
إيلسا » ، مشيراً إلى موضوع كان قد سبق له الحديث عنه : « ماركس وضع
جدلية المثالي هيجل على قدميها ، وقصدي أنا أن أحاول الشيء نفسه تقريباً
مع الصوفية » . ثم يعطي المثال التالي لهذا « الوضع على القدمين » : « كان أبي
العربي ، أحد كبار المتصوفة العرب ، يقول إن الإنسان لا يجب في الواقع أحداً
غير خالقه ... أفلا ينبغي لنا أن نقلب الفكرة فنقول : إن من يُحبني يخلقني ؟
بهذا نضع الفكر الصوفي على قدميه . وهذا يعني لدي ، بالطبع ، أن في موضوع
«حي» نفسه المبدأ الذي به «ُخلقت» . وهو على أية حال يحول التصوف عن الله
إلى المرأة ، وأجد فيه تفسيراً لما هو الشر ... إن الشر في مجنون إيلسا يظهر
وكانه الصوفية منصوبة على قدميها ، أي أنه ما تمتاح منه الصوفية القوة ..
وبذلك تغير معنى التصوف فأصبح شراً » .

ولقد يُقال هنا في «يسر» : إن « آراغون » لم يفعل إلا ما فعله « فويرباخ »
حين نفى أن « الله هو الحب » واستعاض عنها بصيغته : « الحب هو الله » .
ولكن الموقفين مختلفان . وكما أن عكس ماركس لجدل « هيجل » لا يتأثر مع
عكس « فويرباخ » لهذا الجدل ، كذلك لا يتأثر عكس « آراغون » للصوفية
المسيحية مع عكس « فويرباخ » للحب المسيحي . إن ماركس ، وهو يقلب
فلسفة هيجل ، لم يكتفِ بأن يضع كلمة « المادة » حيث كان هيجل يقول
« الفكر » ، وكذلك لم يكتفِ « آراغون » بأن يقول « حب إيلسا » حيث
يقول الصوفيون « حب الله » .

فالقلب في الحالتين لا يتناول المذهب ، بل يتناول المنهج .

وهنا أيضاً ، لدى « آراغون » ، لا نجد معنى الحب مكتوباً سلفاً في
الطبيعة من قبل إله ، بل نجده خلقاً إنسانياً محضاً . و « آراغون » يعي ذلك
كل الوعي . فائتساء نظر الدعوى ، حين يقول المجنون مخاطباً « إيلسا » :
« لقد أعطيتك المحل الذي كان محل الله » ، فيتهمه القضاء بالزندقة لأن

في ذلك « تأليهاً فاجراً لفتاة يمكن أن تُرى » ، يقول الشيخ : « يا بُنيّ » من أين للانسان أن يكون زنديقاً يُدنّس المقدسات وليس من قانونٍ إلا في ذاته ؟ ،

ذلك هو الفرق الجذري بين إلحاد «آراغوان» وبين النظرة المسيحية ، ولو في صيغتها العلمانية التي أعطاهما إياها « فويرباخ » ، والتي ظلت « طبيعويّة » . على أن هذا لا يجب أن ينسينا القول بأن الفضل يعود للحب المسيحي ، إذ كان الحب لدى « آراغون » ممتدّ الجذور إلى مثل هذا العمق الإنساني . والقصيدة التي خصّ بها القديس « جان دولاكروا » ، في «مجنون إيلسا» ، واضحة الدلالة في هذا المجال :

« إنني أسألك ، يا جان دولاكروا ،

ما هو الإنسان ، وما هو الحب . »

« يا جان دولاكروا ، ما أنت إلا الاسم المسيحي لكل الذين كفروا
عن حب . »

ولقد كانت « السريالية » (*) ترى في الحب المعاناة الغيبية « الميتافيزائية » للدهشة ، والصورة الأكثر تحاملاً لعلاقات الانسان بالعالم . فكانت هذه لدى « آراغون » المرحلة الأولى في « قلب » الحب المسيحي ، المقابلة للمرحلة « الفويرباخية » من قلب ماركس لهيجل .

ثم كان لقاء « آراغون » مع الماركسية ، فأتاح له تخطي اللحظة باحتوائها في نظرة أعلى .

وبذلك أصبح للحب لديه ، منذ « أجراس بال » ، بُعدٌ تاريخي واجتماعي . فكما كان ماركس يُعرف الفرد بجماع علاقاته الاجتماعية ، كذلك نجد في الزوج كل ما في العصر والمجتمع من تناقضٍ وتمزّق ، على صورة مكثّفة . لذلك لا يعرف هذا العالم الممزّق « حباً سعيداً » . وفي حياة كل زوج - حياة « بيرينيس » و « أوريليان » ، و « سيسيليا » و « جان » ، و « لويس » ،

و « إيلسا » - ينعكس ويتلخص وينعقد قَدَرُ عصرنا كله .

ولكن ، في الوقت نفسه ، يكشف الحب عن البُعد الإنساني الخاص في التاريخ : فالشعر والحب يكشفان عن مفارقة الإنسان بالقياس إلى كل من انجازاته الموقته . وهذه المفارقة هي المفارقة الوحيدة التي يعرفها الملحدون : المستقبل . وبهذا المعنى العميق تكون « المرأة مستقبل الرجل » . ومع الحب ينضاف إلى العالم بُعدٌ جديد : فَحُبُّ « إيلسا » هو الوعد بمستقبل كامل الإنسانية وضمانة تحقق هذا المستقبل .

وباسم تجربة « بيرينيس » التي تلك المرأة على أن « تتابع في هذا الكائن الحي ”نشدانَ المطلق“ » ، يقول لنا « آراغون » : « ليس هناك إلا هوى واحد يبلغ من قوة التدمير ما يجعله عَصِيّاً على الوصف ... هو العكَلَف بالمطلق » .

بهذا نتجاوز كلّ تأليه : « من الربّ المجهود يولد ربٌّ جديد » . وبه أيضاً نتجاوز كل تعارض بين السيد والعبد ، بين الوجود والمِلِك : « الحب ميدانٌ تنمو فيه تلك المعرفة التي ليست أبداً بامتلاك » ، و « الشعر هو الوجود الذي يدفع المعرفة إلى ما وراء الملك » .

والواقع أن « آراغون » تدفعه مثل هذه الحركة نحو خصوصيته التي تقتضينا انتزاعَ ذواتنا من الكل غير الشخصي ، أصبح قادراً على أن يهتف : « لكم أقول هذا يا جماعة المسيح : لقد أحببنا ! »

إن الحب هو المعاناة الممتازة لهذه الحقيقة العميقة ، حقيقة أن ولادة الفكر تتم من خلال المادة لا خارجاً عنها ، وإن الفكر ليس نقيض الطبيعة بل هو تأكيد الطبيعة .

وكما أن القيمة الأخلاقية للأفعال تقاس بما توحى به إلينا من طاقة ، كذلك يُحكم على شأن الحب تبعاً لثروة الأفكار والمبادرات التي يبتعثها فينا ، والطاقات الغافية التي يوقظها .

ولعلنا ، من خلال الحب ، نكتشف الكائن ذاته في حركة حياته ، في مستقبله الخلاق ، فنستطيع أن نرى فيه تلك القوة التي تميّزها الأب « تيلار دوشاردان » حين كتب يقول : « ذات يوم ، بعد الرياح والمد والجزر والجاذبية ، سنضع يدينا من أجل الله على طاقات الحب^١ . وإذا ذاك ، للمرة الثانية في تاريخ العالم ، سيكون الانسان قد اكتشف النار » .

* * *

على أن هناك من يشكك ، أحياناً ، في قدرة الماركسية على أن تدمج في نظرتها الى العالم والى الانسان - بهذه الصورة - خلاصة ما أضافته المسيحية الى قسّمات الانسان . وهذا يقود ، مثلاً ، إلى الشك في أن تستطيع الماركسية توفير سند نظري للاعتراف بالقيمة المطلقة للشخص الانساني .

وعلى هذه الصعوبة تشهد دراستان حديثتان ، كتبها مؤلفان مسيحيان يتنازبان بسعة معرفتهما للفلسفة الماركسية ، وبرحابة صدرهما تجاه الشيوعية . وهاتان الدراستان هما كتاب الراهب « غولويتزر » : « الاتحاد الماركسي والايّمان المسيحي » ، وكتاب « الأب جيراردي » : « الإنسيّة الماركسية والإنسيّة المسيحية » .

والاعتراضات الجوهرية التي يقدمها هذان المؤلفان قابلة للتلخيص في ثلاث نقاط :

١ - يقول الراهب « غولويتزر » : « ماركس 'يحل' النوع البشري محل الفكر المطلق لدى هيجل . وفي الحالتين على السواء ، إذا لم يكن للفرد من معنى وواقع إلا بالنسبة إلى الكل الذي يعطيه معناه وواقعه ، فإن تحقيق الفرد يعني ابتلاعه الكلي في عملية تحقيق النوع . وهكذا يقضي حق النوع على حق الانسان بوصفه شخصاً .

٢ - أما الأب « جيراردي » فيبدأ بصيغة تقارب الصيغة السابقة : المطلق

لدى الماركسية ليس الانسان بل الانسانية . وبهذه التبعية لهذه الغاية العليا ليس للانسان من قيمة إلا تلك التي تضيفها عليه غايته .

٣ - ثم يلخص الأب « جيراردي » هذه الاعتراضات في واحد : ان التصور الماركسي للممارسة والثورة كقيمة مطلقة وكميزان للتقييم لا يبدو قابلاً للتوفيق مع مبدأ قيمة الشخص المطلقة .

إن هذه الاعتراضات الثلاثة تستند على تصور الماركسية يخلط بينها وبين الهيكلية تارة ، وبينها وبين الذرائعية تارة أخرى .

وفي أساس هذه الاعتراضات التباس ثلاثي :

(١) المماثلة الخاطئة بين الفكر المطلق لدى هيجل والنوع البشري لدى ماركس . فماركس كما سبق لنا القول ، لم يكتفِ وهو يقلب فلسفة هيجل بأن يقول « المادة » حيث كان هيجل يقول « الفكر » ، بل هو قد قلب منهج هيجل نفسه (وهذه قضية أخرى ليس هناك مجال بحثها) ، ثم هو لم يقلب مذهب هيجل الفلسفي بل رفضه بكليته ، ورفض معه فكرة المذهب ذاتها لدى هيجل . إن ماركس لا يتحدث عن معرفة مطلقة ولا عن نهاية للتاريخ ، وهذا هو الفرق الأساسي بين مذهب مغلوق وبين منهج مفتوح ، منهج خلاق بلا نهاية .

وماركس لا يتصور كُلية مغلقة تحدد لكل من أجزائها مكانه (فهذا هو التفسير الشمولي ، الفاشستي ، بل العنصري ، للنوع البشري أو للوطن ، حيث لا يكون للفرد من معنى وواقع إلا بالكل الذي ينتسب إليه) ، بل يتصور خلقاً إنسانياً متصلاً للإنسان . والشيوعية ليست نهاية التاريخ بل نهاية ما قبل التاريخ البهيمي للإنسان ، وبداية تاريخ إنساني حقاً . تاريخ مصنوع من كل المبادرات التي يقوم بها كل شخص بشري أصبح مركز خلق في كل الميادين ، من الاقتصاد حتى الثقافة . وفي البيان الشيوعي ، يعرف ماركس

الشيوعية بأنها « مشاركة يكون فيها التفتح الحر لكل فرد شرطاً للتفتح الحر للجميع » .

(٢) الخلط بين التصور الدرائمي والتصور لمعيار الممارسة .

الماركسي يقول : إن الممارسة ، التي هي في الدرجة الأخيرة معيار الحقيقة ، ليست ممارسة فردية ، أو فردانية . إنها ممارسة الجماعة التي ينتسب إليها الإنسان ، بكل الثقافة التي يحملها هذا المجتمع . ولكن لها بصورة خاصة طابعاً تاريخياً . فالتشجيع لا يتحدد إذن بمجرد ما يحققه من نتائج مباشرة ومن مكاسب عمل يكون في كل لحظة بداية مطلقة . بل إن الفعل وقيمه إنما يُحكم عليهما أولاً على ضوء تاريخ الإنسان ليس معناه قابلاً في كل لحظة للمراجعة الاعتنائية . إن المجتمعات البشرية - من أبسط مشاريع الإنسان الذي انتزع نفسه بالأداة من المعطى المباشر ، حتى القدرة على تغيير الكرة باستخدام 'منسّق' للطاقة الذرية - قد صنعت تاريخها ، وفي المستطاع أن يحدد موضع كل مرحلة وأن تقوم لا على ضوء غاية نهائية ، بل على ضوء درجة ما يبلغه الإنسان من قدرة على التحكم بالطبيعة وبالمجتمع وبذاته . ومعيار الممارسة في الدرجة الأخيرة ، لا يمكن أن يقوم على أساس من تجاهل هذا المسار نحو الفوز بالحرية الحقيقية . وهذا يستبعد كل أشكال الدرائمية ، من الوصولية الفردية حتى روح المغامرة السياسية التي تضع خديعة الجماهير على صعيد واحد مع إيقاظ وعيها لقوانين النمو التاريخي . أي أن معيار الممارسة ، لدى الماركسيين ، ليس مجرد معيار للنجاح المباشر ، فردياً كان أم جماعياً ، بل هو تابع لتحقيق المشروع الإنساني الأساسي ، المشروع الذي ينطلق من تعريف الإنسان بأنه خالق ، ويهدف إلى أن يجعل من كل إنسان خالقاً .

(٣) بهذا ذاته يستبعد الوجه الثالث من وجوه اللبس التي تقوم عليها هذه الاعتراضات : الخلط بين الغاية والوسائل .

فالماركسي لا يرى في الثورة الاجتماعية غاية في ذاتها ولا غاية أخيرة .

الغاية الأخيرة وراء كل أعمالنا ، وراء كل معاركنا ، كمناضلين شيوعيين ، هي أن نجعل من كل انسان إنساناً ، أي خالقاً ، ومركزاً للمبادرة التاريخية وللخلق على الصعيد الاقتصادي والسياسي ، وعلى صعيد الثقافة والحب ، الصعيد الروحي (إذا شئنا استخدام لغة ليست لغتنا . ولكن هذه اللغة ليست لغتنا لأنهم حين يتحدثون عن الروحيات إنما يتجاهلون في الأغلب الأعم الشروط المادية لتفتح الروحية) (*) . وليس من شك في أن الثورة الاجتماعية (أعني إلغاء نظام الملكية الخاصة لوسائل الانتاج) ، برغم أنها ليست الغاية الأخيرة ولا معيار كل القيم ، هي وسيلة مطلقة الضرورة لتفتح الشخص . وكل تبشير بالروحية يتجاهل هذا الشرط الأول لتحقيقها ، كل حديث عن الغايات يسكت عن الوسائل ، خديعة وأحبولة كاذبة ، تمجد الشخص الانساني بينما هي تساعد على إدامة الظروف التاريخية المؤدية إلى الانحطاط به .

فما هو إذن ، بالمنظور الماركسي ، الأساس النظري للقيمة المطلقة للشخص الإنساني ؟

ان سوء التفاهم مع مفسري الماركسيين المسيحيين يبدأ مع قول ماركس : « لا يكون الكائن سيّد نفسه ، لا يكون حراً ، الا إذا كان يعود اليه ذاته فضل وجوده . » (مخطوطات ١٨٤٤) .

فالراهب « غولويتزر » يرى في هذا القول تصوراً مُفقراً للحرية وللانسان لأنه في نظره يعزل الانسان عن عالم الأشياء وعن عالم البشر معاً ، ويُسلّمه إلى عزلة عارية .

وهذا الاعتراض مبني على سوء فهم لما يريد ماركس .

فمثل هذا التعريف للحرية لا يمكن أن يفسر بالمعنى الذي يمكن أن يضيفه عليه المثالي ، هيجل ، ولا بالمعنى الذي يمكن أن يضيفه عليه الفردوي « سترنر » .

فماركس المادي ، على خلاف هيجل ، لا يعتبر أن عالم الأشياء هو من صنع فكرنا .

وهو إذن لا يعني وجود ذاتٍ خالق للعالم ، على الطريقة الهيجلية ، ولا ذاتٍ يتبادل مع الموضوع العلاقات التي كانت تتصورها الثنائية « الديكارتية » . بل على العكس يلجأ على التأثير المتبادل والمستمر بين الإنسان وموجودات الطبيعة ، الخارجية عنه والمستقلة عنه .

إن الكائن الموضوعي ، كما يقول ماركس ، هو كائن توجد طبيعته « خارجة عنه » . « إنه لا يخلق ، ولا يطرح مواضيع إلا لأنه هو نفسه مطروحٌ من قِبَلِ مواضيع ، لأنه في الأصل طبيعة » .

الجوع ، مثلاً ، يربط بموضوع خارج عنه ، قادرٍ على تلبية هذه الحاجة . وهكذا فإن أي كائن طبيعي لا يمكن أن يوجد - ولا أن نتصوره - خارج شبكة التأثيرات المتبادلة التي يرتبط بها ، والتي ترتبط به هي الأخرى إلى حدٍ ما .

لذلك لا ينبغي لنا ، حين نتحدث ماركس عن استقلال الإنسان أو عن استقلاله الذاتي ، أن نفهم ذلك بالمعنى الذي يفهم به هيجل المثالي ، الذي يعتبر أن الذات المنعزل يبنى كامل موضوعه .

فماركس لا يختلط بين « المَوْضَعَة » (*) وبين « الأَلِيَنَة » ، لأن العالم الخارجي ليس لديه مجرد « أَلِيَنَة » للذات ، ولا هو خلقٌ كلي للموضوع من قبل الذات .

إنه ، وهو المادي ، يعتبر أن الذات يبذل جهده ليعيد بصورة فاعلة ، أي بواسطة فرضيات ونظريات ونماذج ، بناء عالم الموضوعات الذي يوجد من دونه ولا حاجة به إليه كما ينوجد .

والمقاومات التي يواجهها الواقع نماذجَه ، على رغم أن هذه النماذج متزايدة التعقُّد ، هي كما أوضح لينين ينبوعٌ « لا ينضب » من الإثراء ، وهذا وحده

يسمح بإيضاح صورة تاريخ المعرفة ، الذي يظل دائماً ، في المنظور المثالي ،
تاريخاً كاذباً ، ظاهرياً فحسب .

وهذا يزداد صحة ، حين لا نكتفي بالأشياء الأخرى ، بل نحيط بنظرنا
الأناس الآخرين .

فعلى خلاف الفردويّ « ستيرنر » ، يعرف ماركس الفرد (في أطروحته
عن فويرباخ) بأنه « جماع علاقات الاجتماعية » .

وسيكون أكثر الأخطار ضلّة أن تُؤوّل هذه الصيغة بمعنى « مكنوي » ،
لأن الفرد ليس نتاجاً بسيطاً ولا هو محصلة .

سيكون أكثر الأخطاء ضلّة أن يُظنّ أن الإنسان غير موجود في نظر
الماركسية ، وأن ما يوجد هو مجموعة من العلاقات الاجتماعية ، وأن البشر
ليسوا ذوات التاريخ ، بل هم آثارٌ وحوامل (*) فحسب لمجموعة علاقات
اجتماعية ، وأن ماركس لا يقول بوجود مركز ، بوجود ذوات خالقة للمعاني ،
بوجود بشر يصنعون التاريخ . إن هذه النظرة كانت قد انتشرت دهرأ طويلاً
بين خصوم الماركسية ، وهي اليوم تعود إلى الحياة على صورة جديدة ، وعلى
أيدي مفكرين ينسبون أنفسهم إلى الماركسية ، انطلاقاً من تفسير معين لملم
اللغات البنيوي (*) ولنظريات « فرويد » .

وماركس صريحٌ في استبعاد هذا التفسير ، بل هو يقول بمكته حين
يُلحّ على التناقض ، الذي هو سمة كل نظام طبقي ، بين الحياة الشخصية
للإنسان وبين النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي ينزع إلى أن يجعل منه مجرد
حامل لعلاقات الانتاج .

فهو في « الايديولوجية الألمانية » يؤكّد « التناقض بين شخصية البروليتاري
الفردية وبين شروط الحياة المفروضة عليه » . ويضيف : « على مدى التطور
التاريخي ، وفي إطار تقسيم العمل ... يتبدى تمايز بين حياة كل فرد ، بقدر
ما هي شخصية ، وبين كونها تابعة لهذا أو ذاك من فروع العمل » . وهو بعد

ذلك لا يحول أبداً عن هذا الرأي ، ونصوص « رأس المال » بشأنه لا تقل صراحة عن نصوص « الايدولوجية الالمانية » .

وهذا بالذات هو ما يميز الماركسية عن المادية السابقة ، التي كانت تتأدى إلى تجاهل الذاتية حق لا ترى فيها إلا انعكاساً سلبياً لعالم خارجي معطى « جاهزاً » في بنيته المكنوية . وماركس ، منذ أطروحاته حول « فويرباخ » (الثالثة منها) يلح على هذا التمييز : « ان النظرية المادية التي تقول بأن البشر هم نتاج الظروف والتربية ، وبالتالي فإن رجالاً مغايرين هم نتاج ظروف أخرى وتربية مغايرة ، تنسى « أن البشر أنفسهم هم الذين يغيرون الظروف » .

وهنا أيضاً لم يحلّ ماركس أبداً عن رأيه ، بل ظل يكرره من « ١٨ برومير » إلى « رأس المال » . « ظلّ يقول ان البشر هم الذين يصنعون التاريخ . يقول في « العائلة المقدسة » : « الانسان ، الانسان الواقعي ، الانسان الحي ، إنما هو الذي يعمل ويمتلك ويناضل . وليس التاريخ هو الذي يستخدم الانسان ليدع . ليس التاريخ إلا نشاط الإنسان متابعاً غاياته » .

ومن هنا يتضح مدى الضلال في أن يُعمدَ إلى المعنى المكنوي أو إلى المعنى الوضعي لتفسير الجملة التي يستعيرها أنجلس من هيجل : « الحرية معرفة الضرورة » ، كما يتضح أنه ينبغي فهمها على ضوء هذا التعريف الآخر الذي يقدمه ماركس : « الحرية هي الوعي الذي يحتازه الانسان عن ذاته في عنصر الممارسة ، أي هي المعرفة التي يملكها إنسانٌ عن آخر بوصفه مساوياً له . » (العائلة المقدسة) .

فنحن هنا في قلب المشكلة ، مشكلة الحرية ، مشكلة الإنسيّة الماركسية ، المشكلة المزدوجة للذاتية ولعلاقات الانسان بإنسان آخر بالعالم . ذلك أن هذا الانسان ، محرك التاريخ ، ليس الذات المطلق ، الذات الهيجلي .

كما أن هذا الانسان ، محرك التاريخ ، ليس الفرديّ الأثر المتوحد الذي

مجدد الفوضوي « ستيرنر » . فاركس ، بعد أن كتب : « الحرية = القوة »
(العائلة المقدسة) يضيف (في الايديولوجية الالمانية) : « إننا في الجماعة
وحدنا محتاز الفرد وسائل تنمية ملكاته في كل الاتجاهات ، وإننا في الجماعة
وحدنا تصبح حرية الشخص ممكنة » .

فإذا لم يكن الشخص البشري لا الذات المطلق الذي يقول به هيجل ولا
الفرد المتوحد الذي يمجده « ستيرنر » ، فما هو إذن لدى ماركس ؟
إنه لديه يتعرف بمجموع علاقاته الاجتماعية كما يتعرف الموضوع بعلاقاته مع
مجموع الموضوعات الأخرى ، حتى اللانهاية ، ومن غير ما نضوب .

فلئن كان الواقع الذي يواجهه عالم « الفيزياء » ، وهو يدرس المادة غير
الحية ، واقماً « لا ينضب » كما وصفه لينين ، فكيف لا يكون أخصب منه
كثيراً وأبعد عن النضوب هذا الواقع الآخر ، الانساني ، الذي تخطى عديداً
من عتبات التعقد ، مع الحياة بأي شيء كان يفكر الضعيف هنا والوعي والمجتمع ؟
يكفي أن نقارن الفكرة القائلة بأن المادة في أيّ من مستوياتها لا تنضب ،
بتلك التي تقول ان العمل قد أخرج إلى الحياة صورة من الوجود المادي عميقة
الجدّة ، صورة يلعب فيها المستقبل - بفضل الهدف المنشود وبفضل مشروع
نشدانه - دوراً فعالاً ، ويخلق ما لا نهاية له من الاحتمالات . فإذا أضفنا إلى
ذلك أن نؤي الوجود هذه ، وكل منها يفكر ويبدع ، ترتفع التأثير بعضها
إلى بعض ، ولا تكتمل وجوداً إلا بالتبادل والحوار ، ويفتني بعضها ببعضها
الآخر إلى ما لا نهاية ، فسنفهم ثراء النظرة الماركسية إلى الانسانية ، وسند
اعترافها بقيمة كل شخص بوصفه كائناً فعالاً خلاقاً .

ليس من العدل إذن أن نرى في الماركسية توتماً مبتذلاً لمسيح لا يرتقب
مجيئه ، ولا أن نضيف أنها « تجنث » أسس انسييتها ذاتها لأنها لن تملك تبرير
الحرمة الواجبة لكل شخص انساني ، على اعتبار أنها لا تضي على حياة كل
شخص إلا معنى أن يكون أداة في خدمة تحقيق أهداف النوع . وليس عدلاً

أن تنتهم الماركسية بأنها تتهرب من هذه المشكلة ولا أن نقول إن حديثها عن وظيفة الحياة الفردية في خدمة النوع يتعارض مع الفكر الإنسي* . فلا يصح لمثل هذا النقد أن ينصب إلا على تشويه وضعي أو على تفسير مكنوي للماركسية . وأنا أعترف أن تشويهات وتفسيرات من هذا النوع ، مناقضة للإنسية ، كثيراً ما وجدت ولا تزال توجد في نصوص تدعي الانتساب إلى الماركسية .

على أنه ، في مقابلة ذلك ، لا ينبغي لهذا الحرص الحق على النظر إلى الأشخاص كل على حدة ، وعلى احترام كل إنسان وقيمه اللامتناهية ، أن يعطل الكفاح من أجل تنظيم أكثر إنسانية للعلاقات الاجتماعية .

أما مشكلة الوسائل في هذا الكفاح الضروري فتطرح نفسها على المسيحيين ، تماماً كما تطرح نفسها على الماركسيين . ولا يملك المسيحيون أن يمتنعوا لأنهم لا خيار لنا أبداً بين العنف واللاعنف . فنحن في قلب المعركة ، واستنكافنا أو التزامنا يلعب دوره في ميزان القوى . ولأن نستنكر عنف العبد الذي يتمرد ، موقف يجعلنا شركاء في العنف المستمر الذي يمارسه السيد الذي يضع الأغلال في قدميه . فإذا كان المسيحيون يرتضون أن يكونوا جنوداً — وهم لم يرفضوا ذلك أبداً منذ « قسطنطين » فلم لا يكونون مقاتلين في صف « المقاومة » أو مناضلين ثوريين ؟ إنهم إذا رفضوا ذلك فليس الوسائل ما يرفضونه ، ما داموا كجنود قد ارتضوا العنف ، بل الهدف الثوري ذاته .

إن التاريخ قد علم الماركسيين ألا ينخدعوا بالموقف الديني المحض ، موقف العداء تجاه الشيوعية ، لأنه حصيلة الخلط بين الأخلاق والمنطق وزعم قدرة الإيمان على أن يوفر مباشرة أشكالاً ذات طبيعة سياسية أو اجتماعية ، دون الاعتراف باستقلال ذاتي للحياة الدنيا وبأنه لا بد من استخدام مكتسبات المعرفة العلمية الخالصة ليستطاع إصدار حكم على شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية أو على نظام سياسي .

وما يكرهه الشيوعي في المؤسسة الدينية ، هو ذلك الرباط الذي يجعلها في تحالف مع الثورة المضادة . فليس من المؤكد أن رفض الكنيسة للماركسية يرجع بالدرجة الأولى إلى كونها ملحدة ، وربما كان أصح أن نقول إنها ترفضها لكونها ثورية . ولن يكون هناك سبيل إلى حوار صادق إلا بدءاً من اللحظة التي تنتفي فيها حتمية التطابق ، بين أن يكون المرء مسيحياً وأن يكون مدافعاً عن النظام القائم .

أما المسيحيون لا يرفضون العنف ، ما داموا يقبلون أن يكونوا جنوداً وأن يحاربوا ، فإن رفضهم الإسهام في أعمال العنف الضرورية للكفاح المحرر للبشر باسم احترام الشخص الانساني يوشك في الواقع أن يجعل من هذا الاحترام أكذوبة وإسهاماً فعلياً في ما تمثله المحافظة والاضطهاد من عنف صامت . فالتوتر الجدلي بين الفرد والكل ، وبين الغاية والوسائل ، موجودٌ لدى المسيحيين وجوده لدى الماركسيين . وإنه لإغفال كاذب لهذا التوتر أن يقابلوا بين المسيحية كما يجب أن تكون وبين الشيوعية كما هي اليوم . والشأن نفسه شأن التوتر الحاضر والمستقبل : فليست القضية ان نضحّي بالجيل الحاضر كله من أجل مستقبل طوباوي في عالم الغيب ، كأنه الإله « مولوخ »^(١) . بل ان ما يعطي الحياة معنى وجمالاً وقيمة ، لدى الماركسيين ولدى المسيحيين على السواء ، هو بذل النفس في سخاء من أجل ما يمكن أن يصير اليه العالم بفضل تضحيتنا . والراهب « غولويتزر » يطرح المشكلة طرحاً بالغ الخطأ حين يستعيد تساؤل « كوستلر » : « من أين للسعادة المشرقة التي ستكون سعادة أجيال خرفان المستقبل أن تعزّي الخرفان التي تقاد اليوم إلى المسلخ ؟ » .

على أن كتاب الراهب « غولويتزر » ، في مقابل ذلك ، يحوي صفحات نقرأها في اغتباط ، لأن الماركسي يجد فيها لهجة أخوية ، هي تلك الصفحات التي يعلّق فيها على هذه الفقرة من « الرسالة إلى الرومانيين » : « إننا بالرجاء

(١) إله العمونيين ، الذين كانوا يتقربون اليه بالأطفال محرقونهم في النيران . (المترجم) .

« خَلَصْنَا » (٢٤: ٨) ، فيرفض الأفلاطونية الزائفة المسيحية ، ويوضح أن هذا القول لا يجب أن يفتر بحيث يؤجل الى الحياة الأخرى رجاء الانسان بالاكتمال ، بل باعتبار أن هذا الرجاء يغير من شكل حياتنا ذاتها .

.. وأضيف أنا كما ركسي : شريطة أن لا يكون هذا الرجاء الا اللحظة الداخلية لكفاح فعليّ ، لحياة نضال وصراع ، لدى إنسان يمي أنه يحمل في ذاته نطفة المستقبل .

وليس بمصادفة أبداً أن تكون الشيوعية ، التي تخلق ثوريين لا طلباً لثأر بل 'نشدان' اكتمال ، قد ولدت في عصرنا العدد الأكبر من الشهود الذين يسمون في اليونانية شهداء .

ان حضور المستقبل هذا على شكل رجاء - معطياً لحياة الفرد وموته جمالاً ومعنى ، مع الشعور بأن هذا المستقبل ليس فكرة مجردة بل هو حضور حي لكل الآخرين ، كل شخصيته الفذة التي لا بديل عنها والقادرة على أن تضيء على كل الآخرين ثروتها التي لا تقضب - يتبدى في كل سطر من رسائل هؤلاء « الشهداء » ، كرسالة « لا كازيت » أو « بيرى » ، أو كرسالة هذا الشيوعي اليوناني الشاب ، « يانيس تسيتسيلونيس » ، الذي كتب لأمه المحبوبة قبل أن يُعدموه قتلاً بالرصاص وهو في سن العشرين : « حين يُقبل يوم الحرية ، وحين تنشر الأجراس بشرى الفرح والانتصار ، قولي يا أماء ان ابنك يانيس هو الذي يقرعها » .

ليست القضية اذن أننا نضحى بحرية كل فرد وبجيّاته وما لها من معنى قرباناً على مذبح مستقبل مجرد ، بل هي أن ننتقل ، كما قال « ايلوار » ، « من أفق الواحد المفرد الى أفق الجميع » .

وليس عدلاً أن نقول ، كما يفعل الراهب « غولويتزر » ، ان الماركسية قاصرة عن أن تفهم « العلاقة بين الدين وبين مشكلة معنى الوجود » ، وأنها

تدور من حول هذه المشكلة بتبسيط وضعي للعلاقة بين الفرد كوسيلة وبين مجتمع الشيوعية المقبل كغاية .

إن وحدة « الآخرين » الحية المحسوسة ، أولئك الآخرين الذين يؤلف كل منهم تجاه غيره مركزاً لا ينضب من الثراء والتساؤل ، هي الواقع الأساسي حقاً ، فما يملك فرداً أو شخص – في منظور الإنسية الماركسية – أن يكتمل تفتحاً إلا إذا هو انغمس فيها وتلقى منها الحرارة والحياة . ولكننا لا نستطيع في أية لحظة أن ننسى أن علاقات الاستغلال والاضطهاد ، مع كل ما تولده من صور « الأليّة » في كل نظام طبقي ، هي التي تحول دون هذا التواصل الإنساني . والكفاح ضد هذه العوائق هو هدفنا الأول كمناضلين . « إن علاقة الإنسان الفاعلة مع ذاته – كما يقول ماركس – ليست قابلة للتحقق إلا إذا هو استخدم فعلاً كل قواه النزعية ، وهذا بدوره لا يستطاع إلا بعمل البشر الجماعي إلا كنتيجة للتاريخ » . (مخطوطات ١٨٤٤) .

وصحيح أن البشر ، في النظام الشيوعي « سيظلون يطرحون مسألة معنى الوجود » وأن « قلب البشر لن يتعد فيه من ظلماته » ولكن هذا أيضاً يقتضي أن نحارب ، في أنظمتنا الطبقيّة ، كل ما يُفقر الإنسان ويشوّهه بأليّة هذه الحرب لن تنتهي إلى نصر إلا إذا اتحد فيها نضال كل أولئك الذين يحبون المستقبل .

فإذا كنا لا نريد أن ننتهي إلى مواجهة مكينة (*) بين مستقبلين مغلقين ، فإن علينا – مسيحيين وماركسيين – أن ندرك أننا لن نستطيع فهم بعضنا بعضاً إلا إذا غيّرنا ، نحن وهم ، من نفوسنا .

وهذا يفترض أولاً ألا نعتبر أنفسنا قابضين على ناصية حقيقة مطلقة ، « جاهزة » ونهائية .

ومن طبيعة الماركسية ذاتها أن تنظر إلى نفسها تاريخياً مثل هذه النظرة .
فقد أكد أنجلس أن على المادية أن تتخذ شكلاً جديداً بالضرورة مع كل
اكتشاف كبير ذي أثر بارز في تاريخ العلوم . ولطالما ذكر لينين بالحاجة إلى
هذا التجدد المستمر : « إننا لا نرى أبداً في نظرية ماركس شيئاً مكتملاً لا يحوز
مُسّه . بل نحن بعكس ذلك على قناعة بأنها لم تفعل أكثر من وضع أحجار
الزاوية للعلم الذي ينبغي للماركسيين أن يدفعوه إلى التقدم في كل الاتجاهات ،
إذا كانوا لا يريدون أن تسبقهم الحياة » (برناجنا) .

وكل محاولة لسجن الماركسية في أنظمة مغلقة من المبادئ أو القوانين
تعارض مع جوهر المسيحية ذاته .

أما اللاهوت المعاصر ، فيبدو أنه يتجه هو الآخر نحو القول بأن الصياغة
الأصلية لمفاهيم الإيمان في قوالب الفكر اليوناني ، ليست إلا واحدة من الصور
الثقافية الممكنة لهذا الإيمان .

فالأحداث الرئيسية الكبرى في هذا القرن ، التي تجبرنا على أن ننظر إلى
الماركسية بروح عصرنا ، قد دفعت هي نفسها المسيحيين إلى تفكيرٍ أساسي في
معنى إيمانهم وفي العصور التاريخية للتعبير عنه .

١ (فحركة بناء الاشتراكية على المدى العالمي ، وهي أضخم وقائع عصرنا
تطرح مشكلات لم تسبق مواجهتها على المسيحيين كما تطرحها على الشيوعيين .

فكل مسيحي يعرف كيف يميز في بناء الاشتراكية - بين ما يتفرغ عن
مبادئ الماركسية ذاتها ، وما هو نتيجة للظروف الموضوعية الخاصة بكل بلد
يُطرح عليه هذا البناء مشكلات تسمح له بالفصل بين الدين المسيحي وبين
نظريات اجتماعية أو سياسية تحمل طابع عصرٍ منقرض :

٢ - لأن التاريخ قد برهن على إمكان قيام علاقات اجتماعية جديدة
ليست مبنية على تسلسل الطبقات الذي أضفت الكنيسة عليه القدسية كنتيجة
للخطيئة .

ب - لأن تجربة أشكال جديدة من الملكية الاجتماعية تسمح بإعادة النظر ، في منظور تاريخي جديد ، في المصادرة القائلة بأن الملكية الخاصة ، بما في ذلك الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، تؤلف ضماناً لحرية الشخص الانساني . وهذه الأفكار التي تشغل اليوم عقول ملايين من المسيحيين قد ترددت مؤخراً في « المجمع الرسولي » . ولئن لم "تحل" المشكلة ، فهي على الأقل قد طرحت .

(٢) وحركة التحرر الوطني للشعوب المستعمرة منذ عهد طويل ، وحصول هذه الشعوب على الاستقلال ، قد كشفا عن ينابيع للقيم غير ينابيع الحضارة ، الحضارة التي تسمى « غربية » ومسيحية ، والتي ظلت طويلاً تعتبر نموذجية .

إن حركة التحرر الواسعة هذه قد فرضت على المسيحيين أن يعيدوا النظر في مفاهيم الكنيسة « التبشيرية » ، إذ طرحت عليهم مشكلات عديدة في وقت واحد : المشكلة السياسية ، مشكلة التلاحم الرهيب بين البعثات التبشيرية والاستعمار ، والمشكلات الأخلاقية ، مشكلات الموقف الأبوي للبعثات ، والمشكلة النظرية أخيراً ، مشكلة الاعتراف بقيم وبصور روحية لا تستقي من ينبوع المسيحي . فاليوم ، تجاه أديان آسيا وأفريقيا ، وتجاه الإسلام ، لم تعد الروح الصليبية وحدها موضع اعتراض ، بل روح الهداية بالتبشير أيضاً .

وقرارات « المجمع » بشأن الحرية الدينية ، وبشأن الاعتراف بالعالم غير المسيحي وغير المؤمن كعالم بَلَغَ الرشد ، وبشأن الاعتراف بالتعدد وضرورة الحوار ، تمثل مرحلة حاسمة في هذا الإدراك . .

(٣) وأخيراً فإن تقدم العلوم والتقنيات بمرعة لم يعرف مثلها التاريخ ، وشكل هذا التقدم ذاته (الذي لم يعد تراكماً وكمياً فحسب ، بل أصبح يأخذ صورة سلسلة من إعادات التنظيم الشاملة لمجوع الساحة الذهنية) ، يقودان

إلى إعادة التفكير الجذرية في تصوراتنا للعالم ، عبّر منظور إنسيّ ونقدي .

وقد انعكس هذا عند المسيحيين ، لدى أكثرهم وضوح رؤية ، في جهد لعزل ما هو أساسي في عقيدتهم ، عما هو نظرات سلفية إلى العالم كانت تقليدياً تعبيراً عن هذه العقيدة .

وهذه الحركة ظاهرة في معنى التوعية والتحرير من الحرافات ، الذي دعا إليه اللاهوتي البروتستانتي « بلتمان » منذ عام ١٩٤١ ، في نصّ كان فاتحة عهدٍ جديد في الفكر الديني . والرسالة الرائعة التي وضعها الراهب « دتريش بونهوفر » ، تحت عنوان : « المقاومة والاستكانة » ، تسير في نفس المنحنى وتؤلف هي الأخرى إحدى علامات هذا العصر .

والمشكلة ، بصورة أعمّ ، هي مشكلة العلاقات بين العلم والإيمان ؛ وهي تطرح نفسها اليوم بصورة لم تعرف من قبل : صورة الاعتراف باستقلال الفكر العلمي استقلالاً جذرياً ، يستتبع ضرورة الامتناع بعد اليوم عن حشر الإيمان في ثغرات العلم الموقته .

إن هذا التبدّل في الموقف تجاه العلم يفترض قلباً للموقف تجاه العالم غير المؤمن بمجموعه ، باعتباره عالماً مستقلاً بالغ الرشد . وهكذا ، يوماً بعد يوم ، تتزايد الحاجة إلى التمييز بين الدين ، باعتباره « ايدولوجية » ونظرة إلى العالم ، أي باعتباره صورة ثقافية يتخذها الإيمان في هذا العصر أو ذاك من عصور التاريخ ، وبين الإيمان .

ولقد سبقت لنا الإشارة إلى أن فيلسوفاً « بروتستانتيّاً » ، هو « بول ريكور » ، يقول في كتابه « عن التأويل » : « الدين هو أليّة الإيمان » . ثم يعرف « الأفق » بأنه « الصورة المجازيّة لما يقترب منا دون أن يصبح أبداً شيئاً مملوكاً » ، ليستخدم هذا التعريف في الوصول إلى « ان التأليه هو تشييء الأفق » ، تجسيده في شيء .

وهذه القضية ذاتها ، قضية التمييز بين الإيمان وبين القوالب الثقافية التاريخية ، الموقنة ، التي رأيناها ينصب فيها ، طرحها بقوة فيلسوف آخر ، كاثوليكي ، هو « ليسلي ديوارت » ، في معرض صياغته الجديدة لآراء الأب « لابر تونير » حول « الواقعة المسيحية والمثالية الاغريقية » .

يقول « ليسلي ديوارت » ان نشر المسيحية على المدى العالمي ، وفي الصيغة الكاثوليكية ، من القديس بولس إلى القديس أغسطين ، لا يتم إلى عبر انصباها في قالب الاغريقي . أي أن النظرة الجديدة إلى علاقات الإنسان والعالم ، التي أتت بها المسيحية انطلاقاً من اليهودية ، قد انصبّت في قالب ثقافي موجود من قبل ، هو قالب الفكر اليوناني ، الذي أدخل على المسيحية مثله الأعلى الاغريقي للكمال : السكون . وهكذا أدت « أغرقة » المسيحية إلى تجميد عقيدتها . ثم مرّت قرون عاد الناس بعدها إلى اكتشاف أرسطو من جديد ، فزاد من قوة هذا الاتجاه تأثير « مدرّسوية » العصر الوسيط ، التي ما زالت لغتها حتى الآن - بصورة عامة - هي القالب الذي ينصاغ فيه الإيمان المسيحي .

وبذلك كان التصور المسيحي للإله ، دائماً ، ولو بنسب متفاوتة ، مشوباً فارة بفكرة « الكائن » لدى « بارمنيدس » أو فكرة « مثل الخير » لدى أفلاطون ، وفارة بفكرة « العلة الأولى » و « المحرك الساكن » لدى أرسطو أو فكرة « الواحد » لدى « أفلوطين » .

ويكفي هنا مثال واحد : إن عشرات السنين من المحاولات التي قام بها اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون لتجديد « أدلة وجود الله » لم تستطع أن تنتزع « الدليل الوجودي »^(*) من يناعيه اليونانية : حتى طرح المشكلة « يستمد » كله من مصادرة « بارمنيدس » التي ترادف بين الوجود وتعقله . ولقد اكتفى

« المدرسون » ، بأن يميزوا في المخلوقات بين الماهية والوجود ، ولكنهم استبقوا وحدتها في الله .

و « الدليل الوجودي » ، خارجاً عن هذا الأشكال اليوناني المحض ، لا يعود له أي معنى . وهذا الإشكال لا يلتقي الآن في شيء مع الفكر المعاصر الحي .

ولذلك ، وجنباً إلى جنب مع الجهود المبذولة لتكوين نظرية للمعرفة غير ديكارتية ، وأخلاق غير أفلاطونية ، وفلسفة جمالية غير أرسططالية ، شهد القرن العشرون محاولة دائماً التجدد لتصوّر لاهوت غير يوناني .

ولربما كان « موريس بلونديل » - على الأقل في الصيغة الأولى من « العمل » - أحد الرادة الأوائل في هذا المسمى الجديد . ولكن الاتجاه الأكثر شيوعاً للخلاص من النظرة اليونانية إلى العلاقات بين الوجود والتعقل قد وجد التعبير عنه في محاولة إعطاء صيغة لاهوتية لفلسفات الوجود . وتتوافر الأمثلة على هذا الجهد في بحث « كركفارد » ، وازدهار « اللاهوت الجدلي » ، بدءاً من « كارل بارث » ، وفي الصياغات اللاهوتية المختلفة ، من « ياسبرز » و « هيديفر » و « بلتمان » إلى الأب « راهنر » .

ولكن هذا نفسه لم يكفٍ لطرده شبح النظرة اليونانية إلى الكائن ، هذه النظرة التي - بإفسادها النظرة المسيحية إلى الله - تظل تهدد الفكر المسيحي بخطر الهرطقة « الظاهرية » ، تلك التي تبرز ألوهية المسيح على حساب « ناسوتيته » .

وُصِّب المشكلة هو أن الفلسفة اليونانية لا تقدم أية وسيلة للتعبير عما هو محور المسيحية ذاتها : التجسّد .

فأقصى ما بلغته الفلسفة اليونانية ، مع أرسطو ، هو تصوّر الانتقال من القوة إلى الفعل ، مع أن عصرنا في حاجة قبل كل شيء إلى فلسفة أساسها التقدّم الخلاق .

وهذا، دون ريب، سبب الأثر الذي أحدثته آراء الأب « تيلارد دو شاردان » على كثير جداً من الضمائر المسيحية . يُقالُ لنا أحياناً : إن الأب « تيلارد » ليس لاهوتياً ؛ ولست في ذلك بالحكم الصالح . ويقال أحياناً أخرى إن أعماله العلمية لا تخلو من مأخذ ، بل هي مأخذ صارخة في « استقطاباته » ؛ وهذا ممكن . ويقال أيضاً : هذه ليست فلسفة ، وأنا أيضاً أرى ذلك ، لأنه لا سبيل في عصرنا لوجود فلسفة سابقة للنقد ، أو لوجود فلسفة للطبيعة . ولكن أي شيء من هذا كله لا يمنع القول بأن « تيلارد دو شاردان » قد وضع كنيسته ، ومن ورائها كل بشر عصرنا ، أمام مشكلة جوهرية ، بل أمام المشكلة الجوهرية في هذا القرن ، نفس تلك المشكلة التي طرحها ماركس للمرة الأولى قبل مئة عام وأتى بالعناصر الأولى للجواب عليها : كيف نعقل الصيرورة وكيف نستطيع التحكم بها ؟

إن اكتشاف ماركس هذا كان مصدر أعمق ما عرفه التاريخ من تغيير للعالم وسؤال الأب « تيلارد » هذا للمسيحيين جاء يقتضيهم قلباً جذرياً لموقفهم من العالم . لقد جاء يكشف لهم عن جانب أساسي في المسيحية كانت الأفلاطونية المنسربة إليها كثيراً ما حجبته عن الرؤية : وهو أن الذهاب إلى الله لا يقتضي المرة أبدأ أن يدبر ظهره للعالم ، بل هو على العكس يقتضي من كل فرد أن يشارك مشاركة كاملة في تغيير هذا العالم وبنائه ، بفكره الأصفي رؤية ، وبعمله الأكثر توتراً ، وبعاطفته الأشد حماساً .

وفي مثل هذا المنظور لا يعود الله وجوداً كائناً ، بل ولا كلية الوجود ، لأن مثل هذه الكلية لا توجد ولأن الوجود مفتوح كل الانفتاح على المستقبل الواجب خلقه .

والإيمان إذن ليس اجتياز موضوع بالمعرفة . ولقد كان القديس « جان دو لاكروا » يقول إن الإيمان لا يلتقي بموضوع ، بل بالعدم . كان يتحدث عن « تجربة غياب الله » ثم يضيف : « بهذا نستطيع التمييز بين شخص يحب الله

حقاً ، وبين شخص يقنع بشيء هو دون الله ، (الصعود إلى الكرمل) . أي أن مفارقة الله تفترض استمرار إنكاره ، ما دام الله فوق كل ماهية وكل وجود ، ما دام خلقاً دائماً الاتصال .

إنّ إيماناً لا يكون إلا توكيداً ليس إلا التصديق الساذج .
والشك جزء لا يتجزأ من الإيمان الحيّ .

وعنق الإيمان ، لدى المؤمن ، على قدر قوة الملحد الذي يحمله في ذاته ، والذي يحمله من كل تأليه ، من كل وثنية . كان « جوستان »^(١) يقول : « يسموننا ملحدين . فلنعتزف بذلك . نعم ، نحن الملحدون بهذه الأرباب المزعومة »

ولقد كان الراهب « ديتريش بنهوفر » دون ريب ، في منتصف القرن العشرين ، أحد الرُّواد الأوائل في هذه العودة إلى الجوهر . فاللاهوت المسيحي ، في رأيه ، كان دائماً قلباً للدين ، شكلاً تعبيرياً عن الإنسان يرتبط بالتاريخ . ولذلك كان يتساءل : « إذا لم يكن الدين إلا ثوباً للمسيحية - وهو ثوب قد تغير شكله في حقب مختلفة - فكيف تكون المسيحية العارية من الدين ؟ »

وعلى رغم اختلاف الطريقتين ، نجد « بنهوفر » ملتقياً مع الأب « تيلار » في فكرته المركزية . يقول : « ان رجال الدين إنما يتحدثون عن الله حين تصطدم المعارف الانسانية بمحدودها (عن كسل أحياناً) أو حين تكبو قوى البشر .. إنهم دائماً يستغلون ضعف البشر وحدودهم .. أما أنا فأودّ أن يكون حديثي عن الله لا عند الحدود ، بل في المركز ، لا في الضعف ، بل في القوة لا في معرض موت الانسان وضلاله بل في معرض حياته وطيبته » .

(١) « سان جوستان » الملقب بالشهيد . وهو مؤلف كتاب « تفسير الدين المسيحي » ، وقد عاش في القرن الثاني لليلاد .

يقول أيضاً : « مبدأ العصر الوسيط ، كان الإكراه (*) في صيغة كهنوتية » ،
ولكن « هذا تطورٌ ضخم يقود العالم نحو الاستقلال » .

« هذا هو الفرق الحاسم مع كل الأديان الأخرى : ان شعور الإنسان
الديني يقوده في تعاسته إلى قوة الله في العالم ، والإنجيل يردّ إلى آلام الله
وضعه ... بهذا المعنى يمكن القول إن تطور العالم نحو سنّ الرشد ،
تطوراً ينبذ صورة كاذبة للإله ، يحرر نظر الإنسان ليقوده نحو إله الإنجيل
الذي يستمد قوته ومكانه في العالم من ضعفه . وهنا يحسن أن يتدخل
التفسير العلماني » .

ويضيف « بنهوفر » : « كثيراً ما أفكر بصورة هذه المسيحية اللادينية ...
فلربما كانت لنا مهمة كبرى بين الشرق والغرب » .

وان هذا يضع الحوار على أعلى مستوياته : المستوى الذي يتبنى فيه كل ما
يحمّله الآخر في ذاته من نكران ، وبوصفه آخر .

ذلك أننا ، كما قلنا ، ان عمق الإيمان لدى المؤمن على قدر قوة الملحد الذي
يحمّله في ذاته ، نستطيع أن نقول : إن عمق الانسانية لدى الملحد على قدرة قوة
المؤمن الذي يحمّله في ذاته .

إن أكبر المآسي التي يمكن أن تعترض تقدّم هذا الحوار الضروري ، هذا
الحوار الذي يقول بشأنه « لومباردو - راديس » : أن نتعاش لا يعني أن
نعيش جنباً إلى جنب بل أن ننمو معاً ، هو أن تحول المواقف الطبقية التي
تأخذ بها سلطات الكنيسة بين الجماهير المناضلة للتححرر من الاستغلال والاضطهاد
وبين فهم كل ثراء الرسالة المسيحية وجمالها .

فحين تقول الرسالة البابوية « العام الأربعون » (١٩٣١) ان « النظام
الرأسمالي ليس شراً في ذاته » ، ثم تأتي الرسالة البابوية « الافتداء الالهي »
(١٩٣٧) بعدها مباشرة لتعلن « ان الشيوعية في ذاتها شر » ، هل تصدر

هذه الأقوال باسم اللاهوت والإيمان ، أم أنها خيارٌ سياسيٌ طبقي ؟
وهناك تصريحات حديثة ، صدرت عن الأصوات الأعلى مكانةً في الكنيسة
الفرنسية وفي الكنيسة العالمية ، تؤكد موقف الكنيسة المرتبطة مع
الطبقات ذات الامتيازات وسلطانها وتمنح تأييدها المعنوي والنظري
لنظام الامتيازات ودولته ، هذا التأيد الذي ظهر للمرة الأولى في القرن
الرابع تجاه الأمبراطور « قسطنطين » ، والذي لم يمت بعد ونحن في
العام ١٩٦٦ .

تراهم يستنكرون أتفه أخطاء الشيوعيين بأقصى قوة ، أما أفضع جرائم
عالم رأس المال ، من إسبانيا إلى البرتغال ، ومن لوس أنجلوس إلى فييتنام ، فتراهم
يسكتون عنها .

إن « كنيسة الصمت » الحقيقية هي تلك التي تصمت أمام الجريمة .

وإن هناك لأملاً كبيراً ، مشتركاً بين ملايين المسيحيين في العالم وبين ملايين
الشيوعيين: وهو أن نبني المستقبل دون أن نضيع شيئاً من ميراث القيم الإنسانية
التي جاءت بها المسيحية منذ ألفي عام. وهما هم أولاء يُغَيَّبُون هذه الرسالة بمواقف
طبقية تحجب القِيمَ التي حملتها المسيحية وتتعارض معها .

فإذا استمرت هذه الحال فسيظل هناك خطرٌ كبيرٌ في أن يتم التحرير
السياسي والاجتماعي للإنسان ، مرة أخرى ، ضدّ المسيحية ، بسببٍ من
ارتباطاتها الطبقيّة إن تكذيب صيغة « أفιον الشعوب » التي لَحِصَ بها
ماركس ولينين من بعده تجربة « تاريخية » لا سبيل إلى نكرانها ، ليس قضية نظرية
فحسب بل هو أيضاً أمرٌ ممارسةٍ سياسية واجتماعية . وهذا البرهان بالممارسة ،
على المسيحيين وكنيستهم أن يقدموه .

فإذا لم يفعلوا فإن قِيَمًا إنسانيةً لا تعوّض ستواجه أخطار الاحتجاب
خلال حقبة من الزمن ، وسنكون مدفوعين إلى الخيار الرهيب الذي لا معدى
منه ، والذي عَبرَ عنه « جوريس » في هذه الصورة الشعرية المظلمة : « حق

لو أطفأ الاشتراكيون لِلْحَفْظَةِ كلَّ نجوم السماء ، سأمشي معهم على الطريق المعتم الذي يؤدي إلى العدالة ، تلك الشرارة الإلهية التي ستكون كافية لإشعال كل الشموس في كل أعالي الفضاء .

إن هذه قد تكون إحدى المضلات الفكرية الأشد حدة في قرننا : فهل نكون مكرمين على مثل هذا الخيار ؟ إننا نقول للمسيحيين ولكنيستهم ، قولاً أخوياً ولكن فيه كل قوة ما بنا من جَزَع : سيكون ذلك وقتاً مُضَيَّعاً على الإنسانية .

- ٥ -

الماركسيّة والفنّ

الماركسية والفن

منطلق الماركسية ، كما سبق لنا القول ، هو فعل الإنسان الخلاق .
وهو أيضاً 'منتهاها' : أن تجعل من كل إنسان إنساناً ، أي خالقاً ، أي
« شاعراً » .

فأين إذن يمكن أن يكون موضع الخلق الفني من تطور الفعل الإنساني ، من
العمل ، من خلق الإنسان خلقاً متصلاً لذاته ؟

كيف تستطيع الأسطورة (*) أن تكون بين مقومات العمل لتغيير العالم ؟
إن الاشتراكية كما ذكرنا ، بانتقالها من الطوباوية إلى العلم ، لم 'تُلغ'
الحلم : كل ما فعلته هو أنها أعطته سنداً علمياً وتقنيّةً للتحقق ناجعة .

« ينبغي أن نحلم » ، هكذا يقول لينين ، الذي كان يعرف أن الحلم هو
الحياة « بالفعل » .

وفي هذا المنظور الإنسيّ يصبح موضعُ الأسطورة على مستوى الفعل
الإنساني الخلاق : لا فوقه ولا تحته .

فكما أننا لا نؤمن مع « بيركلي » بأن الطبيعة هي اللغة الرمزية التي يتحدث
بها فكرٌ لا متناهٍ إلى الأفكار المتناهية ، وكما أننا لا نؤمن مع « كاسير » بأن
الأسطورة هي « أوديسة » ، ضمير الله ، أو مع « غوسدورف » بأنها غطسٌ في
الواقع وعودة « ميتافيزيائية » إلى امتلاكه ، أو مع « دوميري » بأنها
« كَلْسَة » لقيم سابقة الوجود ، كذلك لا نعتقد مع « يونغ » أن « المثال » (*)

أو « الصورة الأولية » (*) أم « الفكرة » . فالأسطورة لا هي إرساء في المقدسات ، ولا إرساء في طبيعة أولى .

فإذا قلنا إنها لغة المفارقة ، فهذه المفارقة لا يمكن أن تتعقل في حدود البرانية ولا الحضور : لا هي مفارقة من فوق ، إلهية ، ولا هي مفارقة من تحت ، من طبيعة هي « معطى » جاهز .

إن الأسطورة ليست مشاركة ، بل هي خلق .

ولئن كانت عند « فرويد » ترجمة « ولو مُصعَّدة » (*) للرغبة ، فهي عند ماركس لحظة « للعمل » .

والفرق أساسي ، لأن الرغبة امتداد للطبيعة ، أما العمل فمفارقة لها وسمو عليها .

وجعلُ العمل أمّا للأسطورة (وكذلك أمّا لكل ثقافة ، كمقابل للطبيعة) يسمح لنا مبدئاً أن نرسم خطأ فاصلاً بين الرمز الأسطوري وبين الرمز الذي هو « هلوسة » أحلام . فهذا الأخير تعبير أو ترجمة للرغبة ، أما الأول فهو لحظة من خلق الإنسان خلقاً متصلاً لذاته ، على صورة شعرية ، تنبئية ، نضالية ، ولكن دائمة التطلع إلى المستقبل .

هكذا نستبق الخلط بين الأسطورة الحقة وبين ما يسمى خطأ بهذا الاسم : فإذا كانت الأسطورة هي تلك اللحظة من العمل ، التي بها يتأكد ظهور الإنسان ببعد جديد للوجود ، بعد النجوع المستقبل ، فليس بصواب أن نطلق اسمها على ما هو مجرد بقية حياة من الماضي الميت ، على ما هو المنطق الكسول المتخبط ، منطق النوادر المجازية أو الخرافات ذات المواعظ . وكذلك لا يصح إطلاق هذا الاسم على ما هو مجرد تكرار للحاضر أو حفاظ عليه من خلال فكرة محرّكة أو صورة تتقلب قاعدة سلوك . فهذا النموذج الاجتماعي الواحد ، المقولّب ، الذي تكرر تصويره الدعاية أو الإعلان ، إنما هو وهم و « ألبنة » ، وغرضه ليس أن يدفع عجلة التاريخ ، بل - على العكس - أن

يوقفها ، مكتفياً بإضفاء وجهٍ عينيٍّ على الرغبة ، فأركا الإنسان يدور في فراغ ، في دائرة الغريزة المغلقة . وهو على أشكال كثيرة ، منذ الدعاية الهتلرية للعِرق أو استخدام « الجنس » في الاعلان ، حتى هذه الصورة المسوخة للبطل الأسطوري التي تخلق « المعبود » ، مقدمةً للشباب وهما يعرضه عن حياة « مؤلينة » ، « حياة بالوكالة » ، كنتيجة لهبوط قيمة الأسطورة كما تهبط قيمة العملة المتضخمة : « ثريا » بدلاً من « بيرينيس » و « بريجيت باردو » بدلاً من « أفروديت » ..

إن هناك أساطير لا نخدمنا في شيء ، أو تؤذينا ، لأنها تقود إلى لا مكان . وهناك أخرى توجّهنا نحو المركز الخلاق في ذواتنا ، وتفتح لنا آفاقاً دائمة الجودة ، وتساعدنا على تخطّي حدودنا . أساطير « مغلقة » ، وأخرى « مفتوحة » . وهذه الأخيرة وحدها هي الأساطير الحقيقية .

ونحن إذن سنخصّ بـ « الأسطورة » كل حكاية رمزية تذكر الإنسان بحقيقته ككائن خلاق ، أي مُعرِّفٍ أولاً بالمستقبل الذي يخرعه لا بماضي النوع الذي لا يفعل أكثر من دفعه بالغريزة وبالرغبة .

ومثل هذه الأساطير ليست بالضرورة نتاج ذهنية بدائية . فهناك أساطير من عصر العقل .

والأسطورة ، منذ البدء ، هي لغة المفارقة ، لُغَتُها في أكثر صورها تواضعاً : صورة مفارقة الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة .

وهي إذن تتضمن انفلاتاً مزدوجاً من المُعطى : من الطبيعة الخارجية ومن طبيعتنا نحن . وعلى هذا يتفق تحليل « هنري والون » (الذي سبق لنا تلخيصه) مع تحليل « فان ديرليوف » الذي يعرف الأسطورة بأنها « عودة إلى الجوهرية » : إلى الإنسان الذي ينتصب والذي يعرف كيف يقول « لا » لما أُعطيَ له كواقع ، (الإنسان البدائي والدين) .

وهذا الأسلوب الذي كان ماركس يدعونا إلى أن نقسر ما نراه من سحرٍ

خالد على مَرَّ العصور في أساطير اليونان الكبرى ، بوصفها تعبيراً عن العافية في طفولة الإنسان إذ يرفض تعريف الواقع بوصفه الاحتمال الوحيد للنظام القائم في الطبيعة أو في المجتمع : أساطير « بروميشوس » و « إيكار » و « أنتيفون » و « بنهاليون »

ففي كل أسطورة عظيمة ، شعرية كانت أم دينية ، يستعيد الإنسان مفارقتة الذاتية تجاه كل نظام معطى .

وهذا انطلافاً من هذا البعد الإنساني المحض للعمل : حضور المستقبل باعتباره خيرة الحاضر .

فكيف إذن نتصور ، في هذا المنظور ، علاقة الأسطورة بالزمان ؟ إن هذا لا يمكن أن يتم على طريقة « ميرسيا إيلباد » ، الذي بشير في دراساته لرمزية السحر والدين إلى ما يسميه « تقنيات الخروج من الزمان » في الأساطير الهندية .

إن شأن الأساطير الكبرى ، بوصفها « انفتاحاً على المفارقة » ، هو التحكم في الزمان أكثر منه الخروج من الزمان . و « العصر الذهبي » للأسطورة يسمح للإنسان بأن يعيش مرة أخرى « فجرَ العالم » ، أي لحظة الخلق ، فلا يكتفي باكتشاف نفسه كجزء من الكون ، حبيس في نسيج قوائمه ، بل يدرك قدرته على مفارقتة ، على القيام بدوره المبدع .

إن اسطورتى « بروميشوس » و « أنتيفون » - وكذلك أساطير أنبياء إسرائيل والحكايات الانجيلية - تقولان لي إن الانطلاق من جديد أمر ممكن ، وإن في وسعي أن أبدأ حياتي كـ « أخرى » وأن أغيرَ العالم . وهذا هو أروع شيء في ما يسميه « بول ريكور » « قوة الإستنهاض » في الأسطورة . وهي قوة تجد مثيلها في المسيحية الأولى وتتكلم لغته . فنحن نرى « بلستمان » ، وهو يحاول تحديد جوهر رسالة المسيح ، يبرهن على أن ابن مريم - خلافاً للنظرة اليونانية إلى « كوسموس » الكون ، الذي ليس الإنسان فيه إلا « جزئياً ولحظة -

جاء يكشف لكل فرد أن الحاضر ليس تلك الحلقة الضرورية بين الماضي والمستقبل في حبكة القدر ، بل إن « الحاضر هو أوان التقرير » ، وإن المفارقة هي إمكان البداية المطلقة . وكذلك رأينا الأب « كارل راهنر » في « ندوة سالزبورغ » ، في منظور كاثوليكي قريب جداً هنا من نظرة « بلتمان » يعرف المسيحية بأنها « دين المستقبل المطلق » .

فإذا أنا حاولت أن أصوغ أقوال « بلتمان » أو « راهنر » صياغة ماركسية ، أي باعتباري رجلاً يؤمن بأن المفارقة ليست محمولاً من صفات الله بل هي بُعد من أبعاد الانسان ، فسأكتشف في كل أسطورة تذكيراً بهذه المفارقة ، ودعوة موجهة إلى الإنسان تستنهضه كيما يمارس قدرته على المبادرة التاريخية .

إن معنى التاريخ قد ولد مع الإنسان الأول ، مع العمل الأول ، مع المشروع الأول . وهذا المعنى يغني بكل مشروعات البشر . أي أنه سيظل هناك دائماً مهاتٌ تقتضي الأداء وخلقٌ ينتظر . وهذا ما يميز النظرة الماركسية إلى التاريخ عن نظرة « هيجل » الذي يعتبر أن معنى التاريخ النهائي حاضرٌ سلفاً منذ البداية ، محوّل التاريخ البشري كله بذلك إلى تاريخ كاذب ، لأنه لم يعد إلا النشيدان المتفاوت درجة الوعي لتلك النهاية المكتملة .

الأسطورة إذن ليست تقنية للخروج من التاريخ ، بل هي تذكيرٌ بما هو تاريخي حقاً في هذا التاريخ : بفعل المبادرة الانسانية . وهذا ما يوحى بمثله أرسطو في حديثه عن المأساة : فالمأساة ليست محاكاة لحادثٍ ما أياً كان ، بل محاكاة لحادثٍ هو في الوقت نفسه نموذج ونبراس عمل ، ويحمل معه « زمانيته » (*) الخاصة . (ولعل هذا بالضبط عكس ما يتواضعون اليوم على تسميته « الرواية الجديدة » . ولكن هذه مسألة أخرى) .

فالبطل الأسطوري هو الذي يعي وجودانه قضية يطرحها على الانسان وضعٌ تاريخي ، والذي يكتشف معناها الانساني (أي الذي يتخطى الوضع) ، والذي يؤلف لدينا انتصاره بل وإخفاقه بقضة مسؤولية لحل قضايا عصرنا .

هكذا كان « هكتور » و « أوليس » و « باتاغرويل » و « دون كيشوت » ،
و « فارست » و « جان كريستوف » .

ليس في وسعنا إذن أن نقول ، كما يقول « فرويد » ، ان « الميثولوجيا » تمثل
لدى الجماعة ما يمثل الحلم لدى الفرد . فالحلم ليس إلا ترجمة لواقع موجود من
قبل ، أما الأسطورة فهي دعوة إلى أن نتجاوز حدودنا . إنها ذلك الذي
يقوله « بودلير » في وصفه لفن « دولاكروا » : « درس تربوي في
العظمة » .

لقد حاول الأستاذ « ريكور » أن يكتشف في نظرية « فرويد » مبدأً
جديداً ، تطلعيًا ، كتوتر مشدود نحو المستقبل ، بنظريته الجدلية في التفسير ،
التي يقول إن قطبيها المتقابلين هما « علم الآثار والفائية » (*) ، بوصفها تفسيرين
يتجه أحدهما نحو بعث الدلالات المندثرة ، ويتجه الآخر نحو إظهار شخصيات
رائدة تستبق مغامرتنا الروحية . وهي محاولة كريئة ، تستهدف أن تعثر لدى
« فرويد » ولو على شكل كامن ، فيما وراء التحليلات « الارتدادية » (*) ، على
الحركة التقدمية التطلعية التي نجدها في « ظواهر الروح » عند هيجل . ولكننا
برغم كل هذا الكرم نصطدم بالحدود الفعلية للنظرة « الطبيعية » لدى فرويد .
والأستاذ « ريكور » نفسه ، وهو يقوم بكشف لتأنيج تفسيره المزدوج ،
يعطي عن هذه النظرة صياغتها الأكثر دلالة إذ يقول : « إنما نتخيل مثلنا
العليا بصور منبعثة عن الرغبة المشدبة » .

والواقع انه ، ما استمر البحث عن أمومة الأسطورة في الرغبة لا في العمل ،
لن يستطاع تجاوز هذه النظرة . وهذا ، في رأبي ، يعني تجاهل خصوصية
الرمز الأسطوري بالنسبة إلى رمز أحلام الرغبة .

صحيح أن الأستاذ « ريكور » ، مع إصراره على القول بالوحدة الوظيفية
للحلم وللخلق ، ويشير إلى ان الأثر الفني ليس مجرد « إسقاط » للصراعات
الداخلية في نفس الفنان ، موضحاً أن هذا الأثر الفني هو حلم يحمل معه قيماً

اجتماعية ، وأنه يقتضي وساطة عمل الصانع الحِرَفي .
ولكن الاختلاف لا يقف عند هذا الحد ، لأنه ليست هناك وحدة وظيفية
بين الحلم والخلق .

ففي الخلق لا يتدخل العمل ك لحظة من درجة ثانية ، أي على شكل عمل
الصانع وحده ؛ بل إن له الدور الأول والمقوم في ولادة الأسطورة التي هي
لحظة منه . العمل الحيواني هو الذي يسير على مجرد امتداد الرغبة وحاجات
النوع ، أما ما يميز العمل الانساني فعلاً فهو ظهور المشروع ، أي خلق النموذج
الذي يصبح سنناً للتنفيذ . وما يؤلف خصوصية الرمز الأسطوري ، بالنسبة
إلى رمز أحلام الرغبة ، هو بالذات ولادة النموذج هذه .

و حين يقول « ليفي ستروس » ان « غرض الأسطورة هو توفير نموذج
منطقي لحل تناقض » ، وحين يضيف : « لعلنا سنكتشف ذات يوم أن منطقاً
واحداً هو الذي يعمل في الفكر الأسطوري وفي الفكر العلمي على السواء » ،
لا أجد في قوله هذا إلا كلمة واحدة أضيقُ بها ، هي كلمة « المنطق » ، لأنها
توحي بأن النموذج قابل للردّ المفهوم ، مع أنه ليس كذلك . ولكن « ليفي
ستروس » ، فيما عدا هذا ، كان له فضل الاعتراف بالوحدة الوظيفية بين
الأسطورة والفرضية العلمية ، الوحدة في فكرة « النموذج » التي تشملها معاً .

وكذلك نرى « أندره بونار » ، في ختام كتابه الجميل عن « آلهة اليونان » ،
يضع آثار « هوميروس » و « هيزيود » و « أخيلوس » في مكانها الحق . يقول :
« ان الشاعر لا يخترع ، وهو لا يملك أي حق في أن يخترع قصص الآلهة من
عندياته . ولكن لا ينبغي القول بأنه لا يخترع شيئاً : بل هو يخترع على نفس
الطريقة التي يصوغ بها العالم فرضيته . انه يتخيل كما يكون دقيقاً في
تصوير الواقع كما يدركه » .

ان « هيكتور » و « أوديب ملكاً » - ومثلها قصص الآلهة - تساؤلات
حول المعنى الذي يستطيع الانسان أن يكتشفه في حياته أو يعطيها إياه ؛

إنها ليست تعبيراً فحسب عما هو إياه بل هي سؤال عما يستطيعه وطلب للمزيد منه .

وعلم التحليل النفسي يبلغ أقصى طاقته ، حين يقودنا إلى وعي الذات ، بينما الأسطورة هي خلق الذات .

وهذا أيضاً هو السبب في أنه لا يستطيع رد الأسطورة - لا إلى التحليل « الفرويدي » فحسب - بل إلى « الظاهرية » الهيكلية أيضاً .

ذلك لأن « النموذج » الأسطوري ، وإن أمكن اكتشاف بعض الوحدة الوظيفية بينه وبين الفرضية العلمية ، هو نموذج ذو خصوصية تحددها لُفته . وفي رأي أن تجاهل هذه الخصوصية هو الذي يجعل فلسفة هيجل قاصرة ، وكذلك فلسفته الدينية .

فالامتياز الحضري الذي يمنحه للفهوم ، بوصفه - في المعرفة المطلقة - سيجعل الإنسان وتاريخه شفافين كل الشفوف ومكتملين في آن واحد ، يتأدى بنا إلى ألا نرى في الدين والفن إلا طريقتين دُنيَوَيْن من طرق المعرفة ، تقولان بالصُور ما سترجمه الفلسفة دون أية بقايا إلى مفاهيم .

هذا مع أن الواقع - شريطة أن نميز بين الأسطورة وبين المثل المجازي - الرمزي الذي يقوم بدور إيضاحي لا خلاق ولا مُستنهض - هو أن ما تقوله الأسطورة بالرموز لا يمكن رده إلى حكاية بمفاهيم .

وهذا فارقٌ أساسي .

لقد كان « بافلوف » يميز بين نظامين للإشارات . النظام الأول يتألف من مُنبّهات حسية ، فلا تكون الإشارة فيه إلا جزءاً يدل على الكل ، كالدخان يدل على النار . أما نظام الإشارات الثاني فهو اللغة المؤلفة من كلمات ، والتي تبلغ كالتسا في المفهوم . وفي وسعنا نحن ، بعد الإشارة والكلمة ، أن نسمي الرمز « نظام الإشارات الثالث » .

فهذا النظام الثالث يُعتبر هو الآخر عن شكل من علاقة الإنسان بالعالم .

وهو يتضمن إغناء لتصوير الواقع ، إذ لا يعتبره طبيعة معطاة فحسب ، ذات ضرورة خاصة بها ، بل يرى فيه أيضاً تلك الطبيعة الثانية التي خلقها الانسان ، بالتقنية وبالفن ، وكذلك كل ما لم يصبح موجوداً بعد ، كل الأفق الدائم المتحرك ، أفق المكنات الانسانية .

إن الماركسي لا يستطيع أن يفهم الأسطورة على أنها مجرد علاقة بالوجود بل على أنها نداء للعمل . فالرمز لا يعود بنا إلى كائن محيط ، مستغرق ، نعيش في قلبه ونتحرك ونوجد . إنه لغة المطالبة . يكشف لنا لا عن حضور بل عن غياب ، عن نقص ، عن فراغ يدعونا إلى ملئه .

و « نظام الاشارات الثالث » هذا في جوهره « شعري » ، بأقوى ما للكلمة من معنى : معنى خلق الانسان خلقاً متصلاً للانسان .

وهذا المعنى هو الذي به تفسر الماركسية الأساطير الكبرى ، في الفن كما في الدين ، بوصفها لغة الوجود والمفارقة .

إن هذه الأساطير تشهد بحضور الانسان ، بحضوره الفاعل الخلاق ، في عالم مستمر الولادة والنمو . وكل أثر فني عظيم هو إحدى هذه الأساطير . وما يسمى « تشويهاً » للواقع في هذه العيون الفنية - من آثار « سرفانتس » و « سيزان » إلى آثار « بول كلي » و « بريخت » - إنما هو في حقيقته الصورة الاسطورية للواقع .

ونحن إذ نتملئ إحدى لوحات « بول كلي » فتشعرنا بتوازن يوشك أن ينقطع فما يمسكه على حافة الكارثة إلا فعل الإنسان الراشد ، إلا فعل التكوين الفني ، نجد أمامنا التعبير التشكيلي عن هذه الحقيقة الدائمة الثراء ، حقيقة أن الواقع ليس معطى « جاهزاً » بل مهمة تُنجز . وفي هذا التعبير تذكير بالمسؤولية ، تذكير بأن الانسان خالق ، وتذكير بمدى قدرته . وهذا هو معنى قول « ستاندال » : « ما الرسم إلا أخلاق تشكيلية » .

هكذا ، على مستوى نظام الاشارات الثالث ، مستوى الرمز ، لغة

الاستنهاض والافتقاد ، لغة المفارقة والخلق ، يحقق الانسان تحوُّلاً أعمق من الأول : فالانتقال من النظام الأول إلى النظام الثاني ، الانتقال من الحس المعيش إلى المفهوم ، كان يقتضي الانسان أن « يَنْتشر » ، أن « يَنْفَضَّ » عن مركزه ، أن يتخلى عن المنظور الحسي المعيش ليبلغ بالمفهوم إلى رؤيا للعالم متزايدة اللامركزية . والرؤى المتتابعة للعالم ، كما أعطاهما « بطليموس » ثم « كوبرنيك » ثم « انشتاين » ، أمثلة جليّة على هذه « اللامركزية » التي حققها الفكر العلمي . أما الانتقال من المفهوم إلى الرمز فهو أكثر تطلُّباً : إنه إعادة نظر بكل نظام « مُتناهٍ » بمعنى أنه مكتمل ، ووعي بأنه ليس « متناهياً » إلا بالقياس إلى اللانهاية . فنحن هنا أمام تغييرٍ كاملٍ في الاتجاه : لقد كنا ، بالحواس أو بالمفاهيم ، متجهين نحو ما هو كائن ، نحو ما « نتم » فعله ؛ أما الرمز فيفرض علينا أن نلتفت إلى ما يجب أن نفعله . وهو يدعونا ، لا إلى أن نكون بُناة أشياء وحاسي تقاريرٍ فحسب ، بل ان نكون مُولّدي معاني وخالقي مستقبل . إن الرمز يقتضينا انفكاكاً عن الكينونة ، تخطُّباً لها في التوليد والخلق .

نظامُ الاشارات الثالث ، إذن ، يُحرِّم علينا التشبُّثَ البليدَ بما هو كائن من قبل . ولذلك كان تعريف الأسطورة بأنها لغة المفارقة لا يعني أبداً رفض العقل بل هو تخطُّبٌ جدليٌّ في عقلٍ يدرك أنه يفارق دائماً ذاته بما وَضَعَتْهُ من أنظمةٍ موقته .

ولقد يتساءل القارئ : لمَ كلُّ هذه المكانة تُضفى على الأسطورة في مجال الخلق الفني والتجربة الدينية .

ذلك أن المرء ما يكاد ينتقاد إلى مألوف العرف ، حين يقرأ كلمة « الأسطورة » ، حتى يخلط بين الأسطوري واللاواقع ، وبين الأسطورة و « الميثولوجيا » ، وحتى يرى فيها معاً حديثَ خرافة ، في تصديقه اعتباطاً وسذاجة أطفال .

وهنا سيثور في وجهي الكاثوليكيون « الكاليون » (*) - بالمعنى الدقيق الذي سبق لنا إيرادَه - قائلين إن في ذلك إهانة لإيمانهم . هذا مع أن اللاهوت الحيّ ، من الأب « لابر تونيير » إلى « كارل بارث » ، قد سمح بالتمييز الضروري في هذا المجال ، كما أنّه بعدَ « بلمان » قد أتاح البرهان على أن تبرة الإيمان الضرورية من الأوهام لا يمكن أن تقودنا إلى جعله « ميثولوجياً » بخلطه بالأشكال الدينية (ثقافة ومؤسسات) التي حدث له أن تربّتها ، ولا إلى استبعاد الأسطورة منه ، بل - على العكس - إلى إدراك طبيعته الحقيقية . إن « الميثولوجيا » هي الابتذال « المعتقدي » للأسطورة ، كما أن « العلوميّة » هي الابتذال « المعتقدي » للعلم . « الميثولوجيا » هي الأخذ بحرفية الأسطورة لا بروحها ، وبمناصر الرمز لا بدلالاته . وما كانت « أنتيفون » لتؤثر فينا لو لم تكن إلا إصراراً على إتمام مراسم جنازة « بوليفيس » ، ولا كان لقيامه المسيح أن تهزّ حياة البشر منذ ألفي عام لو أنها كانت قضية خلايا « فيزيولوجية » أو قضية إعادة إلى الحياة .

والأسطورة ، متى تحررت من « الميثولوجيا » تبدأ من حيث يقف المفهوم ، أعني : لا مع معرفة الكائن المعطى ، بل مع معرفة الفعل الخلاق . إنها ليست انعكاساً لكائن بل هي تطلّع إلى خلق . وهي لذلك لا تعبّر عن نفسها أبداً بالمفاهيم بل بالرموز .

إنها الفعل الخلاق إذ ندركه من الداخل ، بالقصد الذي يمنحه الحياة . وهذه المعرفة ، على هذا الصعيد ، ليس « الكليّة » (*) موضوعاً لها بل الشخصي والمعيش . إنها تعطي معنى للخلق وتطلق الفعل الخالق . فهي نداء ، وهي فعل ، وهي شخص : شخصٌ لأننا لا نستطيع تحديد « أنتيفون » أو « هملت » أو « فاوست » بمفاهيم ، ولأنهم إنما يعبرون عن ذواتهم في أسلوب سلوكٍ شخصي بإعادة تحريك المبادرة التاريخية للبطل .

الأسطورة ، في أعلى معانيها ، تجد موضعها إذن على مستوى المعرفة

الشعرية والقرار الإنساني المسؤول الحر . على هذا المستوى وحده ، مستوى احتياز الفعل الخالق والاختيار ، نستطيع في وقت واحد أن نكتشف معنى الحياة والتاريخ وأن نضيفه عليها أيضاً . ذلك أننا لا نكتفي باكتشاف هذا المعنى كما نكتشف المنظر من أعلى الجبل . ونشيء واحد أن نحتاز هذا المعنى بالمعرفة وأن نعطيه بالعمل ، أن نعيشه - في الأسطورة - كمعرفة وكسؤولين ، أن نجعل بصرنا بمعرفة التاريخ الماضي في النظر الشامل للتقدم السابق وأن نشارك في التحقيق العملي النضالي لهذه الدلالة . إننا في الأسطورة نكتشف النظام ، بِمَعْنِيَةِ الإتساق والقيادة .

والأسطورة إذا فهمناها على هذه الصورة ليست إذن نقيض المفهوم ، بل هي المفهوم ساعة يولد .

ولما كان الفن ، ببناء الأساطير ، إنما هو شكل نموذجي للفعل الخالق الذي يقوم به الإنسان ، إذ يبني مستقبل الإنسان ، فإن صياغة فلسفة جمالية ليست ترفاً نافلاً لدى الماركسية .

وهي مع ذلك مهمة عسيرة ، لأن مؤسسي الماركسية ، ماركس وأتجلس ، لم يقوموا بصياغة منهجية للعبادى الجمالية . وكل ما يمكن العثور عليه في كتاباتها أحكام خاصة على هذا الأثر الفني أو ذاك ، تتخللها بعض الملاحظات المتصلة بالطريقة . وهذه عناصر ثمينة ، ولكن وضعها الواحد إلى جانب الآخر لا يكفي لتأليف فلسفة ماركسية للجمال . وهذه الطريقة « المدرسية » ، طريقة تجميع استشهادات تربط بينها باستنباطات وفقاً لقوانين المنطق الصوري ، لن تتيح لنا أن نحدد وجهتنا في المرحلة الراهنة من تطور الفنون .

وينبغي لنا إذن أن نسير على نهج آخر لنعطي الماركسية ، في ميدان الفنون ، صياغة خلاقة .

وليس هناك إلا إشارة قصيرة لماركس يذكر فيها أنه كان ينتوي ، إذا ما

عرض لهذه المشكلة في دراسة منهجية ، أن ينطلق من جمالية^(*) هيجل على أن يطبق عليها نفس الأسلوب النقدي الذي انتهجه مع الفلسفة الهيجلية بصورة عامة .

ونحن لا نستطيع أن نجعل 'منطلقنا إلى التفكير' إلا مبادئ الفلسفة الماركسية كما نكتشف فيها النقطة التي يمكن أن يندرج فيها بحث في الجمالية .

وليست هذه قضية ثانوية ، بل هي قضية تفكير في روح الماركسية ذاتها ، وما تنتهي إليه فيها من أحكام سيكون بالغ الأثر على ما يتصل بتفسير جوهر هذه الروح .

ذلك لأن مشكلة الفن هي قبل كل شيء مشكلة الخلق ، وبالتالي فإن كل نظرة تشوّء الفعل الخلاق ، « مكتوبة » أو مثالية أو « معتقدية » ، سيكون لها في فلسفة الجمال نتائج يسيرة الإدراك على الفور .

ولذلك ، فإن النظرة إلى فلسفة الجمال هي حجر الزاوية في تفسير الماركسية .

* * *

هناك طريقتان يمكن بالمقارنة أن تأخذا بيدنا في البحث عن منطلق الجمالية ماركسية : الطريقة التي صاغها ماركس في « رأس المال » ، التي هي « منطق الكبير » ، ثم طبقها على الحالة الخاصة للاقتصاد السياسي ؛ والطريقة التي صاغها ماركس تحت اسم « المادية التاريخية » ، ثم أعطى أمثلة رائعة على تطبيقها ، ولا سيما في « ١٨ برومير لوييس بوناپرت » .

لقد كان ماركس ، حين يعرض لدراسة حدث تاريخي ، يؤكد على أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم ، ولكنهم لا يصنعونه بصورة اعتباطية .

فنقطة انطلاق ماركس هي إذن نقطة انطلاق الفلسفة الألمانية ، ولا سيما « كانط » و « فيخته » و « هيجل » .

ولكن ، لئن كان لهذه المثالية الألمانية العظيمة فضل الكشف عن « اللحظة الفاعلة » في المعرفة ودون فعل الانسان الخلاق بصورة عامة حتى أصبحت تعتبر التاريخ كله خلقاً إنسانياً مستمراً للانسان ، فإن ماركس يختلف معها في أنه ينظر إلى هذا الفعل الخلاق نظرة جديدة ، نظرة مادية . فهو يؤكد على التفاعل المتبادل المستمر بين الانسان وبين موجودات الطبيعة الخارجة عنه والمستقلة عنه ، ويحاول أن يعرف كيف تنبثق الحرية من الطبيعة على مستوى العمل الانساني .

وماركس إذن ، كما ينفصل جذرياً عن المثالية برفضه تصور العمل على صورته المجردة فحسب ، أي كخلق للمفاهيم ، يختلف جذرياً أيضاً مع المادية « المكنوية » التي – يتجاهلها لحظة المعرفة الفاعلة ودور الانسان الخلاق – كانت تهبط بالمعرفة بحيث لا تكون إلا انعكاساً سلبياً للموجود وتهبط بالانسان الى حيث لا يكون إلا « محصلة أو نتاجاً للظروف التي تكون فيها والتي فيها ينمو .

وهذه الأشكال المختلفة لنظرية المعرفة نجدها منقولة الى الجمالية :

فالمثالية الموضوعية كانت تؤدي إلى تصور مفارق للجمال . كان الجمال لدى أفلاطون سمة من سمات المثل أو الماهيات ، المفارقة بالنسبة الى الانسان . والمثالية الذاتية كانت ترى في الجمال ، لدى بعض « الرومانسيين » (لدى « نوفاليس » مثلاً) انتاجاً أو اسقاطاً للذات ، بل تراه خلقاً « سحرياً » يقوم به الفرد .

والمادية « المكنوية » ، لدى « ديدرو » ومادبي القرن الثامن عشر الفرنسيين بصورة أعم ، كانت تجعل من الجمال خاصة من خواص الأشياء وتنتهي إلى « الطبيعيية » التي لا ترى في الأثر الفني إلا انعكاساً يقلد الواقع ، مكتفياً بأن ينتقي من « الطبيعة » – لكي يعكسه – ما له قيمة المثال الأخلاقي .

أما الجمالية الماركسية فتختلف جذرياً عن هذه النظرات الثلاث المستمدة

من المثالية الموضوعية أو الذاتية أو المادية « المكتوبة » .
ولكن ، بدلاً من تعريف هذه الجمالية تعريفاً سلبياً ، خيرٌ لنا أن نتطلق
بما هو أساس في النظرة الماركسية إلى العالم والانسان : من منهجية المبادرة
التاريخية والخلق الذي تتضمنه .

إذا كان الفن قد ولد من العمل ، فكيف بلغ إلى أن يكون له وجود
مستقل ؟

إن الفن أحد أوجه نشاط الانسان كموجود يُغيّر الطبيعة ، أي كعامل .
ولقد أوضح ماركس كيف أن الانسان ، في مسار العمل ، ينتج أشياء يلي
بها حاجاته : فمجموع هذه الأشياء ، التي لا وجود لها ولا معنى إلا للانسان
وبالانسان ، يؤلف « طبيعة ثانية » ، عالم تقنية ، أو بالمعنى الأوسع عالم
ثقافة وحضارة ، لا يمنع ذلك من أن يظل طبيعة ، ولكن طبيعة إنسانية ،
طبيعة أعيد بناؤها وفق خطط انسانية .

وهكذا تولد روابط جديدة بين الانسان وبين هذه الطبيعة المتكونة من
منتجات انسانية ومؤسسات إنسانية .

والإنسان اذ يغيّر الطبيعة يُغيّر أيضاً نفسه ، اذ أن خلق موضوعات
جديدة أمرٌ متضاد مع خلق « أنا » جديد . وهذا يبتعد بنا عن النظرة
المثالية ، « الفيختوية » مثلاً ، الى العلاقات بين الذات والموضوع ، هذه النظرة
التي ترى الذات خالقاً رحدة ، كما يبتعد بنا عن النظرة المادية « المعقدية » نظرة
« هولباخ » ، التي تحسب أن الموضوع مُعطى « جاهز » وثابت ، وأن الذات
ليس الا انعكاسه السلبي .

والواقع أن الإنسان ، اذ يُكثر من وسائل تلبية حاجاته ، يخلق لنفسه في
الوقت ذاته حاجاتٍ جديدة ، حاجاتٍ قال عنها ماركس (في مخطوطات
١٨٤٤-١٨٤٥) انها الثروة الإنسانية الحقّة التي يمتلكها الإنسان . فالإنسان يزداد
ارتفاعاً فوق بهيمته الأولى بقدر ما يخلق لنفسه احتياجات انسانية حقّة ، اذ

أن هذه الاحتياجات ليست تعبيراً عن مجرد تلك العلاقة المباشرة الوحيدة مع الطبيعة ، علاقة المستوى الحيواني كتسكين الجوع أو كَرَدَع هجوم ، بل هي تضاعف كثيراً من علاقات الانسان مع العالم فتجعل طَوَّعَ يديه صورة مباشرة للمعرفة ، هي صورة العلم ، الذي لا يمكن أن ينمو الا بقدر ما يتحرر الانسان من غلّ الضرورات المباشرة فيقوم بينه وبين الحاجة بعض البَوْن . ان هذا البَوْن يتيح انتهاج طريق الخيال ، والتصور الواعي للمشاريع وللأدوات الضرورية لتحقيقها ، وأخيراً انتهاج طريق المفهوم .

وبلوغ البُعد الفني للعمل الإنساني ، شأنه شأن بُعده العلمي ، يقتضي هو الآخر بَوْناً يقطع الاتصال المباشر بين الحاجة وبين الموضوع المباشر لتليتها . حينئذ فقط يصبح في الإمكان تأملٌ يدرك الإنسان معه في الموضوع لا ما فيه دلالة نفع فحسب ، ليفتدي أو يلبس أو يعمل أو يدافع عن نفسه ، بل ما هو تعبيرٌ عن فعل الإنسان الخلاق . والموقف الجمالي انما يبدأ حين يفتبط الانسان وهو يكتشف في الشيء الذي خلقه ، لا مجرد وسيلة لتلبية حاجة ، بل ما يحمل في هذا الشيء الشهادة على قيامه بفعل خلاق . لقد كان ماركس ، في مخطوطات ١٨٤٤ ، يشير الى جدّة الانسان الذي لا يعمل طبقاً لقوانين نوعٍ ما ، بل يعمل عملاً عالمياً ، وفق قوانين كل الأنواع ، وفقاً لقوانين الجمال .

والفن ، الذي يلدّه العمل ، لا ينفصل عنه بالضرورة ، إضافة إلى أنه لا يتعارض معه . انه - بالعكس - يفصح عن كامل دلالة الشيء الذي أنتجه العمل ، عما يمكن تسميته « التفسير المزدوج » لهذه الدلالة ، يوفر الشيء للانسان « نفعاً » مزدوجاً : نفعه المباشر ، الاقتصادي ، بوصفه نتاجاً قادراً على تلبية حاجة معينة ، ونفعه « الانساني » بصورةٍ أعمّ (أكاد أقول : نفعه الروحي) ، أي كموضوع يعكس للانسان صورة ذاته كخالق ، بوصفه « موضوعة » لقدرة الانسان الابداعية ، ويوقظ في هذا الانسان عاطفة الفرح

والزهو ، ولكنه في الوقت نفسه يوقظ فيه شعور القلق والمسؤولية بتذكيره الدائم بهذه القدرة المبدعة .

فحينما يرسم إنسان العصر البروتزي بعض الخطوط المتقاطعة المتناظرة على الإناء الصلصالي الذي يشرب به الماء ، يتمتع هذا الشكل التزييني ببعض الاستقلال تجاه وظيفة الإناء النفعية المحضة ، استقلالاً يُفرح الإنسان بما له من قدرة على الخلق

هكذا تولد حاجة جديدة لم تكن من قبل في ملكوت الطبيعة ، فإذا هذه الحاجة - ككل الحاجات الأخرى التي ابتدعتها الإنسان لنفسه ، وككل الوسائل التي اصطنعها لإرضائها - تقود إلى إغناء ذاته وإلى تبديله أعمق تبديل ، لأن حواسه نفسه تقوى وتصبح أكثر رهاقة . فالعين القادرة لا على مجرد التقاط إشارة توحى بوجود خطر أو طريدة ، بل أيضاً على تملّي الموضوع ، أي : لا على احتيازه بدالة تلبية حاجة « بيولوجية » ، بصورة وحيدة الطرف ، بل على التمتع بهذا الموضوع في كليته ، كموضعة لذاتية الإنسان ، لخافه ولآماله ، لكرامته كخالق ، هذه العين تكون قد أصبحت عيناً إنسانية . كذلك حين تميز أذنا بين صوت محرك « هليكوبتر » ومحرك طائرة نفاثة ، تكون هذه الأذن قد اكتسبت ثقافة بكاملها ، وأكثر من ذلك حين تلتقط في موسيقى فرقة ما نغمةً نشازاً لأحد العازفين على الكمان فتستشعر معها الألم . ان حواسنا ، كما كان يقول ماركس ، قد أصبحت فيلسوفة : فهي تلخص ، في انعكاس مباشر في الظاهر ، كل المعرفة وكل القدرات التي اكتسبها الإنسان كنوع على مدى تاريخها . وفيها تعيش وتنمو حضارة مجتمع بكامله ، بدلاً من أن تستديم وحدها فيها ردود الفعل المباشرة وغير التراكمية للفريزة الحيوانية .

ان « تأنيس »(*) الحواس هذا متضاد مع « تأنيس » الموضوع : فالحواس تصبح حواس إنسانية بعلاقتها بهذه الطبيعة « المؤنسة » ، صنيع العمل الإنساني .

وصحيحٌ أن بُنية أعضاء الحس وأدائها وظائفها لها أساس « بيولوجي » طبيعي ، ولكن هذه الأعضاء أصبحت إنسانية بفضل ما مرَّ به البشر من تطور تاريخي واجتماعي طويل كان ماركس يقول : ان تكوين الحواس الحس هو صنع التاريخ العالمي للمجتمعات الإنسانية .

و « الأنا » الذي يتمتع بهذه الحواس ليس فرداً متوحداً ، بل هو كائن اجتماعي يدخلُ في علاقات معقدة مع الطبيعة من خلال المجتمع . وهذه الطبيعة نفسها هي من صنع العمل الإنساني .

* * *

ان الفن - كالعمل - « موضعة » للإنسان . ومنتجاته - كمنتجات العمل - هي أهداف إنسانية « موضعة » ، هي مشاريع إنسانية محققة .

ليس هناك إذن ، بين الفن والعمل ، ذلك التعارض الحاسم الذي يجعل العمل دائماً الخضوع لمقتضيات حيوية تستعبده بالضرورة ، بينما يظل الخلق الفني محضَ حرية . ان « الغائية بلا غاية » التي يقول بها « كانط » ، وهي أساس كل النظرات المثالية والصورية للجمال ، تُفقر فكرة الفن في الوقت نفسه إذ ترى تحقيق أغراض نفعية حصراً ومباشرة ، كما تُفقر فكرة الفن في الوقت نفسه إذ ترى فيه ألهيةً ونشاطاً بلا هدف .

فالعمل والفن إنما هما حدان أقصيان لنشاط خلّاق واحد يحقق غايات إنسانية ويولي مطالب إنسانية ، هي أحياناً حاجات خاصة « بيولوجية » في منشئها ولكن متزايدة التعقد ومتزايدة الصفة الاجتماعية ، وهي أخيراً حاجة الإنسان الأكثر عموماً وعمقاً معاً ، حاجته إلى تحقيق إنسانيته الخاصة بفعله الخلاق ، حاجته « الروحية » الإنسانية خاصة .

ولكن من الصحيح ، في مقابلة ذلك ، أن كل مجتمع بضاعي ، تولد معه « ألبنة » العمل بسبب من وثنية السلعة ، وعلى وجه العموم كل مجتمع منقسم

الى طبقات متعارضة تقود فيه علاقات الاستغلال والتحكّم الى مزيد من خطر « الأليّة » وتعميمها يشهد ازدواجاً أو انقصاصاً في فعل العمل الذي كان واحداً بادىء ذي بدء .

فمع ولادة الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، حين لا يعود الانسان ، أي الخالق والعامل ، مالكاً لأدوات الانتاج هذه ، فيغدو عبداً أو قنّاً أو كادحاً « بروليتارياً » ، تنقطع الرابطة العضوية بين الغاية الواعية التي يضعها الإنسان لنفسه في عمله وبين الوسائل التي يستخدمها طلباً لهذه الغاية . وهكذا يصبح الخالق مفصولاً عن ناتج عمله الذي لا يعود ملكاً له ، بل يصبح ملكاً للمالك أدوات الإنتاج ، مولى العبيد أو السيد الاقطاعي أو ربّ العمل الرأسمالي . وهكذا لا يعود عمله تحقيقاً لغاياته الخاصة ، لمشاريعه الشخصية ، مادام يحقق غاياتٍ آخر غير . وهكذا لا يعود الإنسان في عمله انساناً ، أي محدّد غايات ، وينقلب أداة ، لحظة في العملية الموضوعية للإنتاج ، أداة لإنتاج السلع وفائض القيمة . وتكون « الأليّة » هنا : نزع ملكية .

وفي كل نظام قائم على الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، لا يُفصل العامل عن ناتج عمله فحسب ، بل عن فعل عمله ذاته أيضاً . ذلك أن ربّ العمل لا يفرض عليه غايات عمله فحسب ، بل أيضاً أدواته وطرائقه . وتصبح الحركات والواتر مفروضة من الخارج بحكم المكان المخصص للعامل في مسنّات الانتاج ، ترسمها الآلة أو المكنة سلفاً ، كأنما تصبّها محفورة في قالب ، على صورة خالية كل الخلو من الانسانية وبواتر أصبحت غالباً تفقد الرشد ، حتى تجعل من العامل ، وفق تعبير ماركس ، « ذبلاً من لحمٍ لمكنةٍ من صلب » . وتكون « الأليّة » هنا قتلاً للشخصية .

إن مجموع أدوات الانتاج الموجودة في حقبة تاريخية ما ، وبمجموع ما تمثله من أدوات الثقافة والسلطان العلمية والتقنية ، هامة عمل كل الأجيال الماضية وفكرها . والإنسان إذ يعمل فإن الانسانية السابقة كلها تكون حالة في

نشاطه ، فعمله هو التعبير عن « الحياة النوعية » للإنسان ، عن كل المبتدعات التي كدسها النوع الإنساني . فإذا ما كانت أدوات الانتاج ملكاً خاصاً ، فإن كل هذا التراث الذي أودعت فيه الإنسانية الماضية جهدها الخلاق ، تراث الإنسانية بوصفها « كائناً نوعياً » كما يقول ماركس ، يكون في قبضة قلة من الأفراد يتصرفون بكل المخترعات المكسدة على مدى آلاف السنين من العمل والعبقرية الانسانيين .

الملكية الخاصة إذن هي الصورة العليا للأليّة ، تصبح فيها « القوة الاجتماعية قوة خاصة لأناسٍ قليلين » كما يقول ماركس في « رأس المال » . فرأس المال هو سلطة الإنسانية « مؤلّنة » مسولة فوق رؤوس البشر كسلطة غريبة وغير انسانية . و « الأليّة » هنا قتل للإنسانية .

و « أليّة » العمل هذه تقود بالضرورة إلى الفصل ، في العمل ، بين ما هو أداة في خدمة غايات لم يضعها العامل ، وبين ما هو خُلِقَ ، ما هو وضع أهداف وفي الوقت نفسه إمتياز طبقي في كل مجتمع مقسوم إلى طبقات . وهذه القطيعة بين العمل « المؤلّين » والعمل الخلاق تحمل معها مغالطة : إذ بتأثيرها يبدو العمل « المؤلّين » ، على رغم كونه حدثاً تاريخياً ، كأنه شكل العمل « الطبيعي » وبالتالي شكله الحتمي الخالد . بينما يصبح العمل الخلاق ، عمل الفن ، منفصلاً عن أصوله الأرضية ليدو وكأنه عطاء من السماء ، مفارق للحاجات الانسانية .

هكذا يمكن أن تجتمع لنا الخطوط الكبرى في دراسة نقدية ماركسية لجماليّة هيجل .

يتبنى ماركس فكرة هيجل الرئيسية (الذي استعارها هذا من فيخته) القائلة بأن الانسان هو خلق الانسان خلقاً مستمراً للإنسان . ولكنه يختلف مع فيخته وهيجل في انه لا يرى هذا الفعل الخلاق على الصورة المجردة « المؤلّنة » صورة الخلق الفكري ، خالق المفاهيم ، وعلى الصورة « الفردية » الرومانسية ، صورة الخلق المتوحد الاعتباري .

فـفـعلُ الانسان الخلاق ، في منظور ماركس المادي ، هو العمل الحسني ،
هو لحظة في التأثير المتبادل بين الانسان والطبيعة ، حيث الطبيعة تفرض على
الانسان حاجاته وحيث الانسان ينبثق من هذه الطبيعة ويعلو فوقها بالانتاج
الواعي لغاياته .

والخلق الفني قارٌّ في هذا العمل ، بل هو لحظته العليا ، لحظة اكتشاف
غايات جديدة . انه ليس انتاجاً فكرياً فحسب ، بل هو تحقيقٌ للانسان
بـكـليّته .

٢ - وماركس ، خلافاً لهيجل ، يميز بين « الآليّة » و « الموضّعة » .
فالموضّعة هي الفعل الذي به ، إذ ينتج الإنسان موضوعاً ، يحقق هذا الانسان
غاياته الخاصة . أما « الآليّة » فهي الصورة التي تتخذها هذه الموضّعة في كل
وضعٍ اقتصادي واجتماعي يسيطر عليه نظام السوق ، وبصورة خاصة في كل
نظام تنقلب فيه قوة العمل الى سلعة . يقول « فاسكين » في كتابه « الأفكار
الجمالية عند ماركس » : « ان الموضّعة قد أتاحَت للانسان أن يرتقي من الطبيعي
إلى الانساني ، أما الآليّة فهي تعكس هذه الحركة » . ومثل هذه الظروف
التاريخية هي التي أدت إلى الفصل بين تحديد الغايات ، كامتياز للطبقات المتسلطة
وبين تحقيق هذه الغايات ، تحقيقاً ينقلب فيه الى وسائل كل اولئك الذين
لا يملكون أدوات الانتاج . ومن هذا الانفصال الاساسي ، الناتج عن الانقسام
إلى طبقات ، تولد كل الانفصالات الأخرى : بين الوعي واليد ، بين المشروع
والتنفيذ ، بين العمل اليدوي والعمل الذهني ، وبين العمل والفن .

٣ - وماركس ، على خلاف هيجل ، لا يرى في الفن شكلاً من أشكال
المعرفة فحسب . فالـفـنُ لدى هيجل (وكذلك الدين) لا يتميز عن الفلسفة
إلا بشكله وبلغته : فهو يُعبّر بالصورة وبالرموز عما تستطيع الفلسفة تعبيراً
أكملَ عنه بالمفاهيم .

أما ماركس ، الذي لا يعقل العمل على شكله المجرد فحسب ، شكل انتاج

المفاهيم ، بل على شكله الحسي ، شكل إنتاج أدوات جديدة تولد حاجات جديدة ، فهو يفتح أمام الانسان الاجتماعي أفقاً لا حدود له للخلق والتحوّل أفقاً يستطيع به أن يكتشف ما هو من صميم الفن ، سواء في غرضه ، الذي ليس إرضاء حاجة خاصة لدى الانسان بل إرضاء حاجته الانسانية حقاً إلى أن « يَتَمَوَّضِع » كخالق (بنفس المعنى الذي يقصده ماركس حين يقول في « رأس المال » : ان حرية انطلاق القوى الخلاقية في الانسان ، وقد تحرر من حاجاته المادية ، ستصبح في الشيوعية غاية في ذاتها) أو في لغته ، التي ليست لغة المفهوم بتعبيره دائماً عن واقع ، عن موضوع أو علاقة متكونة سلفاً ، بل هي لغة الشعر في أعماق معانيه ، لغة الاسطورة التي تعبر لا عن واقع مصنوع من قبل بل عن واقع في حالة الصنع ، واقع غير مكتمل ، ويجعل في ذاته بذرة مستقبل لا يستطيع التنبؤ به بعد .

إن تعميق نظرة الماركسية إلى الفن ، إذن ، يتيح لها أن تفتح صدرها للاغتناء بأثن الدراسات الجمالية منذ قرن ونصف القرن ، بتبرئة هذه الدراسات من المغالطات ومن « ألينة » أشكالها الرومانسية أو الصوفية .

ان النظرة الحديثة إلى الفن ولدت من تأكيد استقلال الانسان ، فالفن لديها خلق لا محاكاة . على ان بعض الرومانسية حاد بهذه الفكرة عن جدها بمحوه الحدود بين « الأنا » و « اللا أنا » ، بين الحلم والواقع . ولكن هذا ليس إلا واحداً من جوانب الرومانسية .

فاذا شئنا التبسيط الموجز فلنقل إن في وسعنا أن نعثر لدى « روسو » على ينبوع لتيارين من تيارات هذه الرومانسية .

– التيار الأول ينتسب إلى « هواجس متنزّه متوحد » ، وهو قد نما في

« اتجاه مثالية سحرية » كان « نوفاليس » يمثلها الأكثر نموذجية ، وعاش على حلم الاتحاد الصوفي بالطبيعة .

— أما التيار الثاني فينتسب إلى « العقد الاجتماعي » ، وينطلق من فصل الانسان وهو يبني ثقافته و « استقلاله الذاتي » في العالم الطبيعي كما في العالم الاجتماعي .

وعن هذا التيار تولدت النظرة الحديثة إلى الفن ، عبّر « روسو » والثورة الفرنسية ، والفلسفة « الكلاسيكية » الألمانية ، فلسفة كانط وفيخته وهيجل ، التي قال عنها ماركس إنها « النظرية الألمانية للثورة الفرنسية » . ونقطة الانطلاق ، هنا أيضاً ، نجدها عند « فيخته » .

ففي « تأملات تستهدف تصحيح حكم الناس على الثورة الفرنسية » ، نشرها عام ١٧٩٣ ، في ذروة عهد « روبسبير » ، نراه يطبق على تبرير الثورة طريقة فلسفة « كانط » ومعاييرها ليضفي الشرعية على الانتقال من النظرية إلى الممارسة ، فيوحد في نظريته بين « الثورة الكوبرنيكية » التي أحدثها « كانط » في نظرية المعرفة والتي تخلق عالماً جديداً للحقيقة انطلاقاً من فعل الفكر ، الفعل الحر المستقل بذاته ، وبين الثورة التي تحققت في فرنسا فأنشأت حقاً جديداً يعترف للمواطن بالمبادرة التاريخية وبحرية عدم الإنصياع إلا للقوانين التي استنساها لذاته أو منحها موافقته .

وهذا التوحيد ، الذي يمثل سَنَدَ أولوية الممارسة والعمل ، يؤلف روح فلسفة فيخته .

فما يسميه « الأنا المحض » هو ما ينطق ويعمل ، في ذاتي « أنا » باسم الإنسانية بمجموعها . ونموذجه الفعل الخلاق لدى الفنان . يقول في النظام الاجتماعي : « ان الفنون تحول وجهة النظر المفارقة إلى وجهة نظر مشتركة » .

ثم جاء « غوته » يكمل هذه النظرة إلى الفن الخالق ، في « نقد للدراسات

حول تصوير ديدرو . يقول : « إن الخلط بين الطبيعة والفن هو مَرَضٌ عصرنا ... على الفنان أن يؤسس في الطبيعة ملكوته الخاص به ، خالقاً ، انطلاقاً منها ، طبيعة ثانية » .

وهذا المنحى في تصور الفن ، الذي ترجع إليه كل الجمالية الحديثة ، امتد إلى فرنسا في مطلع القرن التاسع عشر . نقلته إليها « مدام دوستايل » كما يقول الأستاذ « جيلسون » - بادئة باستخلاص الاتجاه الأسامي في الفلسفة الألمانية . تقول في كتابها « عن المانيا » : « ليس من فيلسوف قبل فيخته ذهب بالمثالية إلى مثل هذا المدى من الدقة العلمية : فهو قد جعل من فاعلية الروح العالم كله ... وهذا النظام هو الذي جعلهم يتهمونهم بالكفر ، إذ كان يقول إنه في محاضراته التالية "مقبِلٌ" على خلق الله ... مع أنه كان يقصد بذلك أنه سيوضح كيف أن فكرة الألوهية تولد وتنمو في روح الإنسان » .

ثم كانت خطواتها الثانية استخلاص النتائج الجمالية لهذه النظرة : الألمان لا يرون أبداً في تقليد الطبيعة - كما اعتاد الآخرون أن يفعلوا - غرض الفن الأول ... إن نظريتهم الشعرية ، من هذه الزاوية ، متفقة كل الاتفاق مع فلسفتهم .

مكذا ولدت النظرة إلى الفن على أنه خلق . وقد أخذ بها « دولاكروا » وزادها قوة ، صريحاً في القول بأنه استعارها من « مدام دوستايل » . يقول في مذكراته (٢٦ كانون الثاني ١٨٢٤) : « لقد وجدت لدى مدام دوستايل شرحاً لفكرتي عن التصوير » . على أنه حين قام بعرض منهجي لآرائه في مقالته الأساسية « الواقعية والمثالية » ، تبسّى آراءها الرئيسية بشأن الفلسفة والجمالية الألمانيتين وبشأن الواقعية والدور الأخلاقي للفن ، دون أن يشير إلى مصدر هذه الآراء : « الفن خلق وليس بتقليد » . « على الفن أن يسمو بالنفس لا أن يعظمها ويقنعها بالنظريات » .

ثم جاء « بودلير » انطلاقاً من آثار « دولاكروا » ومن أحاديثه معه ،

يضع أسس كل الجمالية الحديثة ، مستعيراً في الوقت نفسه فكرة « غوته »
الرئيسية : فكرة خلق الفنان طبيعة ثانية .

ومن الشائع المتداول في تاريخ الفن المعاصر ، أن نلاحظ توسع الأفق الفني
منذ قرن ، في الزمان والمكان ، وتزايد اهتمام الفنانين – لا سيما التشكيليين
منهم – بالفنون غير الغربية : اهتمام « الانطباعيين » – ولا سيما « فان غوغ » –
بالرسوم اليابانية ، و« غوغان » بفنون اندونيسيا والمحيط الهادى ، و« ماتيس »
و« بول كلي » بالفن الإسلامى والفارسى ، و« السرياليين » و« التكعيبيين »
– ولا سيما « ليجية » و« بيكاسو » – بفنون افريقيا السوداء وآسيا وأوقيانوسيا
وأمریکا قبل كريستوف كولومب .

ولكن تفسيرات هذه الظاهرة التي لا ريبَ فيها ، لم تصل بعد فيما يبدو الى
اكتشاف دلالتها العميقة .

فهي غالباً ما تُعزى إلى مجرد الحاجة للهروب أو للتمرد ، كمحاولة سلبية
فحسب ، كـرغبة في التحرر من التقاليد .

ويضيف بعض المفسرين أحياناً ، أن الفنانين الذين يشقون طرقاً جديدة ،
ما يكادون ينكرون الفكرة القائلة بأن الفن اليوناني « الكلاسيكي » وفن عصر
النهضة هما المصدر الوحيد الممكن لمعايير الجمال ، حتى يبحثوا عن ضمانات أو عن
مؤيد لموقفهم في تقاليد أخرى ، إما زماناً بالرجوع من فن رومانيا إلى الفن
« البيزنطى » أو « السومري » ، وإما مكاناً بالاستناد إلى الفنون غير الغربية .

ومن المؤكد أن هذه الاهتمامات ليست غائبة عن أذهان فنانينا المعاصرين ،
ولكنها لا تأتي إلا في الدرجة الثانية .

* * *

حين لا يعود مقياس الجمال يقتضي الاستناد إلى واقع خارج عن الأثر الفني ،
واقع محدد بصورة واحدة ونهائية ووفقاً لأحكام العقلانية اليونانية أو « تقنية »

عصر النهضة ، فإن فكرة الواقع نفسها هي التي تقدر موضع نظر ، إذ أن تعريفها ذاته يبدو عرضه للتطور تبعاً لتطور الانسان والعلم والتقنية والعلاقات الاجتماعية ، أي بكلمة واحدة : تبعاً لفاعلية الانسان .

وبالتضاييف ، لا يعود في وسعنا أن ننظر إلى اللوحة الفنية :

— لا على أنها مرآة ينعكس فيها عالم خارجي لا يتغير ،

— ولا على أنها شاشة بيضاء ينعكس عليها عالم داخلي سرمدى .

— بل على أنها « نموذج » (بالمعنى الذي تعطيه « السبرانية » لهذه الكلمة) :

« نموذج » تشكيلي للعلاقات بين ذينك العالمين ، أي بين الانسان والعالم ،

« نموذج » متغير في كل حقبة من حقب التاريخ تبعاً للسلطات التي يكتسبها الانسان على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى ذاته .

ومن هذا الاتجاه يستمد كل التصوير الحديث لغته :

إن الرسم ، يوماً بعد يوم ، لم يعد يعني خطأ لقسمات صورة ما أو رمزاً مجرداً لمعاطفة ، بل أصبح بشكل متزايد يعني الأثر الذي تخلفه حركة ، البصمة التي يخلفها فعل .

واللون لم يعد بالضرورة درجة الصبغ الموضوعي للأشياء ، ولا الأثر الانطباعي للشمس والحياة ولا رمزاً ذا قيمة انفعالية محضة ، بل هو يكتسب قيمة بنائية ، يخلق المكان ويبنيه ولا يتقبله كمعطى « جاهز » .

والتأليف أو التوزيع لم يعد بالضرورة ضرباً من الإخراج ، خاضعاً لقوانين الأشياء المادية والهندسية ، ولا ترتيباً ترتيبياً أو موسيقياً فحسب ، بل أصبح بناءً لنموذج يُعبّر عن بُنية فعل . إنه لم يعد خاضعاً للأشياء الخارجية أو لمجرد الاشتراك الخلقى في صيرورة العالم .

هكذا أصبحت اللوحة موضوعاً لا تقاس قيمته بالنسبة إلى عالم يفترض فيه أن يمثله . أصبحت قيمتها في ذاتها ، كموضوع تقني ، مع فرق واحد هو أنها ليست موجّهة لخدمة عمل فردي ، بل لتقدم في كل حقبة « نموذجاً » يعبر عن

قدرتنا على خلق العالم أو على تغييره وعن اطمئناننا إلى هذه القدرة .
وانطلاقاً من هذا ، ينتشر ما يمكن أن نسميه صياغة « النموذج التشكيلي »
للأنسية العالمية ، التي يمتاز بها عصرنا . فالمصورون لم يعودوا يعتبرون عن
العلاقات بين الانسان والعالم ، وبين الطبيعة والثقافة ، على هدى « النموذج »
العقلاني والتقني وحده ، النموذج الذي صاغ جوهره عصر النهضة ، بل مستوحين
العلاقات التي تصوّرُها وعبر عنها الفنانون غير الغربيين في لغة مغايرة . والشئ
المشترك والأساسي في هذه المحاولات على تنوعها منذ قرن ، هو أن المصادر
الأساسية في التصور الغربي للعالم منذ عصر النهضة أصبحت عرضة للانكار .
فالجمالية التي أصبحت تقليدية منذ عصر النهضة كانت مبنية على تصوّر
للعالم وللانسان يعتبر الانسان - كفرد - مركز كل الأشياء ومقياسها ، في عالم
محدد المدى مرة واحدة ونهائية بموجب هندسة « اقليدس » وفيزياء « نيوتن » .
وكانت قوانين نسب الأبعاد ، كما استُنتجت في عصر النهضة ، تعتبر عن هذه
النظرة إلى الانسان والعالم . وفي هذا الإطار السرمدي كان المصور يعيد بناء
الظواهر الحسية وينظمها وفقاً لقواعد تعتبر في وقت واحد طبيعية وحكيمة .
على الأقل ، هكذا كانت النظرية . أما عملياً فإن أولئك الذين أبدعوا
عيون آثار التصوير « الكلاسيكي » خلال القرون الأربعة الماضية إنما كانوا
عظاماً بتمرّد فنهم على مبادئهم . ويكفيها - مثلاً واحداً - أن نذكر
« المقالة في التصوير » التي كتبها « ليونارد دوفنشي » : فهي شهادة رائعة على
إنسية القرن السادس عشر ، ولكنها تعطي صورة عن تقنية « ليونارد » لا عن فنه .
ثم كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، فعاد المصورون
يكتشفون ، في الفنون غير الغربية وفيما قبل عصر النهضة ، ما كان الفن الغربي
قد افتقده خلال أربعة قرون . وبدلاً من المثابرة على الانطلاق من الظواهر
الحسية وعلى ترتيبها خلبتهم العملية الماكسة ، فأخذوا ينطلقون من المعاناة
الحية لقوى غير مرئية ثم يخلقون المقابلات التشكيلية القادرة على التعبير عنها .
فكان في « جعل اللامرئي قابلاً للرؤية » - كما يقول « بول كلي » - تجديد

للأواصر مع روح الفن البيزنطي والفن الروماني ، اللذين كانت النهضة قد أنصَلَتْ نهجها ، إذا لم نقل أوقفت مسيرته .

في مثل هذا المنظور ينكشف في جلاء ينبوع الأخطاء التي كان يقسع فيها محاولو تعريف الواقعية ، في النظام الاشتراكي مثلاً ، إنطلاقاً حصرياً من معايير الواقعية المستمدة من عصر النهضة ، والتي كانت في نهاية القرن التاسع عشر قد سبق لها دفعُ النقد البورجوازي الأشد محافظة إلى ألا يرى في ما سبق النهضة ، بنظرتها إلى المكان واللون والتأليف ، إلا لجلجات بدائين ، وألا يرى في ما جاء بعدها يعارض مصادراتها إلا عجز أدعياء وفُجور مُنحطين

وليس ينبغي لنظرتنا الماركسية إلى الواقعية أن تَثرث أكثر ما في النقد البورجوازي محافظة وضيق أفق ، بل أن تفتح صدرها لتراث كل العصور الخلاقة الكبرى في تاريخ الإنسانية ، وأن تكون امتداداً لها جريئاً في خلقه . ويزيد من أهمية ذلك أن نظرة « معتدية » للمادية التاريخية والجدلية قد ضاعفت من خطر « نتائج » ذلك الموقف الغيبي الذي أخذ به النقد البورجوازي في أسوأ صورة . تلك النظرة هي التي كانت تعتبر مصادرات جمالية عصر النهضة خالدة لا سبيل إلى تغييرها .

ولنكتفِ بالإشارة إلى ثلاثة أمثلة من الأخطاء الجمالية الناتجة عن تشويه « مكنوي » للمادية التاريخية :

(١) استخدام مفهوم « الانحطاط » الشامل في النقد الماركسي . وهذا ليس بجديد ، فماركس نفسه كان يهزأ من تلك « الهوسة المنفوخة » لدى فرنسي القرن الثامن عشر ، الذين كانوا - بفضل ماديتهم « المكنوية » - يفكرون على هذه الصورة : نحن أفضل من اليونانيين القدماء بتقنيتنا واقتصادنا « ولذلك فإن فننا أفضل من فنهم ! و « هنرياد » فولتير أفضل من « إلياذة » هوميروس ! إن هذه المحاكمة لا تلقي بالاً إلى الإستقلال النسبي للبُنى الفوقية ، وتؤدي إلى الاعتقاد بأن نظاماً اقتصادياً وسياسياً منحطاً لا يمكن أن ينتج إلا آثاراً فنية منحطة . مع أن هذا ليس صحيحاً حق في انفسفة : إن عصر التفسخ « الأمبريالي »

نفسه قد شهد ولادة آثار عظيمة ، علينا أن نتعلم منها . وماركسيتنا نفسها ستفتقر إذا نحن فكرنا كما لو أن « هوسرل » و « هيدغر » و « فرويد » و « باشلار » و « ليفي ستروس » ، مثلاً لم يكن لهم وجود . بل ان هذا أكثر وضوحاً في الفن : فإن عصر انحطاط الرأسمالية وتفسخ « الامبريالية » قد شهد ازدهار « الانطباعية » ، و « سيزان » و « فان غوغ » ، والتكعيبية ، و « الضواري » ، (*) ، كما شهد في الأدب آثاراً رائعة ، منذ « كافكا » حتى « كلوديل » .

٢ - هذا الاستخدام لمفهوم « الانحطاط » ليس إلا حالة خاصة من خطأ أكثر عمومية : خطأ ألا نرى في الفن إلا بُنية فوقية « ايديولوجية » ، وإلا انعكاساً لواقع متكون كله خارجاً عنه . ان فكرة الانعكاس « المكنوية » ليست أقل إيذاءً للفنون منها للعلوم .

وأن يكون الفن جزءاً من البنى الفوقية ، وبالتالي مرتبطاً بمصالح الطبقات ، أمر لا يشك به ماركسي . ولكن إرجاع الأثر الفني إلى « عناصره » الإيديولوجية ليس نسياناً لخصوصيته فحسب ، بل هو أيضاً عدم إدراك لاستقلاله النسبي ولكون المجتمع والفن غير متسايرين في تطورهما .

ولقد كان ماركس يلاحظ أن من اليسير تفسير الصلات التاريخية بين مآسي « سوفوكل » وبين النظام الاجتماعي الذي ولدت فيه ، ولكنه يضيف أنه يظل عابنا بعد ذلك أن نفترس لم لا تزال هذه المآسي حتى اليوم ، وفي نظام مختلف كل الاختلاف ، تمنحنا لذة جمالية بل تبدو لنا نماذج فنية لا تُبارى .

٣) أما الخطأ الثاني فهو في أن نفترس احتفاظ الأثر الفني بقيمته عبر الأنظمة الطبقيّة بسبب واحد هو كون الفن صورة من صور المعرفة . فليس من شك ، كما أثبت ذلك - مثلاً - ماركس فيما يتصل ببلزاك ، ولينين فيما يتصل بتولستوي ، ان الآثار الفنية الكبرى لها قيمة المعرفة . ولكن رد الفن إلى هذا الجانب وحده هو مرة أخرى نسيان لخصوصية الفن . وليس يكفي ان نكرر بعد هيجل ، أن الفن صورة خاصة من المعرفة ، لأنه ليس صحيحاً أن الفن يعلمنا

بالصُّور ما تعلمنا إياه الفلسفة أو التاريخ بالمفاهيم . فأنا لا أستطيع أن « أترجم »
« دون كيشوت » ، أو « هملت » ، أو أية قصيدة أو لوحة ، أو أية قطعة
موسيقية ، إلى مفاهيم . ذلك أن خاصة الأثر الفني هي بالذات أنه ثراء
لا ينضب ، سواء في موضوعه وفي لغته .

في موضوعه ، الذي هو الانسان بوصفه كائناً فعالاً ، خلافاً . فحين تتَمَلَّى
لوحة « طبيعة ميتة » رَسَمَهَا « سيزان » ، كما سبق لنا القول ، فتُشعرنا بتوازن
يوشك على الانقطاع ، ثم لا يبدو لنا هذا العالم ، المؤلف من مائدة وطبق وثلاث
تفاحات ، مُردوداً عن السقوط في الهاوية وهو على حافتها إلا بالفعل الإنساني
الراشد ، إلا بحُسن التركيب الفني ، فإن هذه اللوحة هي التعبير التشكيلي عن
الحقيقة القائلة إن الواقع ليس شيئاً معطىً فحسب ، بل هو مهمة تقتضي الأداء .
إن الأثر الفني هو يقظة مسؤولية ، وتذكير بما هو الانسان ، تذكير بأنه
مبدعٌ وبأنه مسؤول . وهذا يصح على « انتيفون » كما يصح على « فاوست » .
ولغة الفن وثيقة الارتباط بموضوعه . وهي مثله ، بالضرورة ، لا تنضب .
إنها خالقة أساطير ، أي خالقة « نموذج » للانسان وهو يتخطى ذاته . وإذا
كان المفهوم تعبيراً عما هو مفعول ، عما هو كائن سلفاً ، فلغة الفن شعرٌ أو رمز ،
أي لقاء غير متوقع بين حدودٍ لفظية ، لا يعطينا واقعاً مكتمل الصنع ، بل
يحملنا نستشرف واقعاً لا يزال في طريق الصنع .

الفن إذن معرفة ، ولكنها معرفة نوعية ، بموضوعها وبلغتها : معرفة بقدرة
الإنسان الخالقة ، وفي لغة الاسطورة الخالدة الثراء .

وهذه النظرة الى الواقع الذي يستهدفه الأثر الفني تتضمن واقعية غنية
بقابليات التوسع والتجدد إلى ما لا نهاية ، كذلك الواقع ذاته ، واقعية ليست
بمجرد انعكاس لذلك الواقع بل هي إسهامٌ في خلق واقع جديد .

والماركسي لا يرى في تاريخ الفن تاريخ وعي الذات كما كان هيجل يعتقد ،
بل تاريخ خلق الذات .

والإعتراف بهذه الخصوصية النوعية للخلق الفني يتأدى بنا الى استنتاجات

مماثلة لتلك التي عرضنا لها في مجال العلوم .

قلو أننا ارتضينا التعريف « المعتقدي » للواقع بصورة نهائية ، لاستبعادنا من الواقعية كل ما هو خلقٌ لواقع جديد ، ولكان في ذلك زعمٌ تحديدٍ معايرٍ مفروضة للواقع أو للسلوك الأخلاقي صالحة إلى الأبد .

هذا بينما الاعتراف بالدور الخلاق للفن يقودنا إلى أن نتمنى ، لا أن نقبل فحسب ، وفي الفن كما في العلوم ، كثرةً خصبةً من المدارس والأساليب . وانطلاقاً من هذه الحركة الجمالية الضخمة يمكن أن تبدأ صياغةٌ جماليةٌ ماركسية ، لا لنفرض على الفنان التمثيل على شعارات قصيرة الأجل ، على واقعٍ أصبح متجمداً أو على أخلاقٍ أسبغت عليها القدسية ، بل لندعوه - إنطلاقاً من وعيٍ مدرك لقوانين تطور التاريخ في عصرنا ومن وعيٍ حادٍ لمسؤوليته الشخصية تجاه هذا التطور ، وكذلك انطلاقاً من إدراك واضح لما هي الاشتراكية في جوهرها - إلى المشاركة في بناء مستقبل الإنسان . ان الاشتراكية - فيما وراء اللحظة السلبية ، لحظة الصراع الطبقي ، التي تتعرف فيها بالمقابلة مع الماضي - هي النظام القادر على أن يجعل من كل إنسان إنساناً ، أي خالقاً في جميع الميادين ، في الاقتصاد والسياسة والثقافة . وإعطاء الفنان هذا الوعي هو عونٌ له على أن يقوم بدوره ، دور إيقاظ البشر على وعي صفتهم الإنسانية ، صفة الإنسان الخالق .

* * *

هذا التمجيد لدور الذاتية ، هل يعني تنازلاً عن مواقع المادية التاريخية ؟ لا ، على أية صورة . بل إن كل ما يستهدفه رفضٌ زعمٍ كاذبٍ العلمية ، هو الزعمُ بامتلاك زمام الصيرورة التاريخية ، وبالإمساك بخاصية الوقائع بعد تصويرها وكأنها جلاميدٌ من المادة لا ينال منها فساد ولا تحوُّل ، والزعمُ أيضاً بأننا المهندسون الذين يعرفون سلفاً الخطوة الشاملة ، كأننا الأب الذي في السماوات وعنايته الربانية في « الخطاب حول التاريخ العالمي » (تأليف « بوسويه ») ، والزعمُ أخيراً بأن بين أيدينا « وصفاً جاهزة » من القوانين

لإحكام ترتيب تلك المواد الأولية .

إن هذا النقد للتاريخ لا ينتهي إلى خرائب . فهو لا يتنازل عن أمل الوصول إلى تاريخ علمي ، ولكنه يوضح أن التاريخ الذي يسمي نفسه كذلك ليس دائماً كذلك . فالتاريخ العلمي ليس الدفاع عن العقائد ولا حياة القديسين ، ولا هو « فلسفة للتاريخ » يسكنها شبح « الفكر المطلق » الهيجلي وقد نزعته عنه القدسية فحسب . إنه قبل كل شيء تاريخ إنساني .

إنه تفكير في صيرورة الإنسان والزمان . تفكير لا يبدأ بالتزام التشكك المبدئي ، التشكك الهدام الذي يقود إلى اليأس ، بل يبدأ من الشك المنهجي ، الذي يدل اسمه نفسه على أنه يؤدي إلى مكان ما : إلى يقين أكثر وثوقاً من يقين التصديق الساذج .

إن الزمان - بالإنسان - يكتسب وتيرة جديدة ودلالة جديدة . فإذا كان زمان الطبيعة يقاس بحركة المادة وتغيراتها ، فإن زمان الإنسان (باعتبار أن هذا الإنسان لم يعد كبقية الأنواع الحيوانية كائناً يتلاءم مع الطبيعة فحسب ، بل أصبح كائناً يُغيّر الطبيعة فيتغير هو نفسه أيضاً) يقاس بالقرارات والمبدعات . وهذه القرارات والمبدعات ليست اعتباطية ، بل هي مشروطة بالقرارات والمبدعات السابقة . ولكن الإنسان ليس مجرد حلقة ، ضرورية ومعدومة الأثر معاً ، بين الماضي والمستقبل . بل إن الحاضر هو أوان التقرير ، أوان اتخاذ الإنسان مسؤوليته تجاه الحادث ، مع الوعي بأن فعله ليس مجرد نتيجة لماضٍ هو ثمرته المحتومة ، بل هو اشتراعٌ لبداية جديدة ، يخلق إمكانات جديدة وحظوظاً جديدة ، وبأنه ما من نسيجٍ علّيّ يبلغ من القوة ما يحول دون البدء بقرضه انتظاراً لتمزيقه . فالتاريخ العلمي حقاً هو ذلك الذي يأخذ في اعتباره خصوصية موضوعه ، هذا الموضوع الذي لا يتماثل مع موضوع الفيزياء أو « البيولوجيا » أو علم الفلك . التاريخ العلمي حقاً هو تاريخ البشر بوصفهم مسؤولين عن المستقبل . وحياة كل فرد تكون حقاً « تاريخية » (لا بيولوجية) حين تتألف من قرارات حرة .

وهذا الأسلوب في فهم التاريخ هو أيضاً أسلوب في فهم الحياة . فالماركسية حين افتتحت بالمادية التاريخية عصرأجديداً في التاريخ ، وضعت تحت تصرف الانسان وسائل جديدة ليبني بها مستقبل نفسه . وقيام نظرتها إلى الانسان والعالم على ممارسة الانسان الخلاقة يجعلها علماً منهجياً للمبادرة التاريخية . وبالتالي فإن هذه النظرة إلى العالم هي في الوقت نفسه لحظة في تحرير الانسان .

فإذا ما أصبحت « معتدية » بزعم الأخذ بالتاريخ العلمي ، وتختزلت على شكل رسم تخطيطي للنمو في خمس مراحل ذات قيمة كلية وثابتة ، فإنها لا تعود بنا فحسب إلى « فلسفة للتاريخ » أثبت ماركس بطلان جدواها ، بل هي أيضاً تفرض قدراً جديداً ، وتعترف بقضاء مكتوب جديد لا مهرب منه ، مع كل ما تجر إليه « معتدية » الفكر من تعصب في السلوك .

إن زمان التاريخ ليس ذلك الهيكل الفارغ الذي لا بد أن تسكنه الأحداث والناس أياً كان الثمن . فإذا كان كثير من أعمالنا ليس ملكاً لنا ، أو لم يعد ملكاً لنا ، بحكم جدلية « الأليّة » و « الوثنية » التي كشف لنا ماركس عن أسرارها والتي ما تزال بعيدين عن استكمال تحليلها ، فكيف يكون لأي وجود شخصي ما دلالة حقيقية ؟ وهل الانسان موظف فحسب في خدمة البنية وتصاريح الظروف ؟

هذا السؤال يطرح نفسه على الكاتب الروائي ، الذي قالت عنه « ايلسا تربوليه » إنه « القدر المحتوم لأبطاله » . فلأي مدى يسمعنا التنبؤ بمستقبل رجل ما كما لو كان بطلاً في رواية ؟

أليس الزمان الروائي ، المصنوع من مبادرات الانسان أكثر مما هو مصنوع من سلبياته ، أقرب إلى الحقيقة الانسانية ، إلى الحقيقة التاريخية ، من زمان الساعات والتقاويم الذي يحاولون حشو « الأحداث » فيه لأنهم إنما ينسون كونها « أحداثاً » تاريخية ، أي إنسانية ، « أحداثاً » بمعنى أنها محدثة ، مخلوقة ، لا بمعنى معطيات جامدة ؟

هكذا تعود بنا قضية الانسان والزمان إلى مسألة الفن والواقعية .

هل الرواية من التاريخ ، أم التاريخ من الرواية ؟
إن هذا ليس لعب ألفاظ ، ولكنه خيارٌ تجاه الزمن
فالرواية ليست حلقة في سلسلة الزمان . إنها كالأسطورة سابقة للزمان
وهذا لدى الماركسيّ تعريفُ الخلق : فالعمل الانساني حقاً هو ذلك العمل
الذي يسبقه الوعي يهدفه ، يسبقه مشروع يصبح سنناً له . والعمل الفني هو
تلك الصورة الشاملة للعالم وللذات ، التي لا يملك الانسان احتيازها إلا متى اتخذ
قراراً وأكد وجوده كخالق . فالأسطورة إنما هي نموذج عمل يتقابل مع نظرة
شاملة للعالم ولدالاته .

ولئن كان العلم يُضائل ما في هذه النظرة من اعتبار ، فهو لا يملك أبداً
تخطيم جذرها لأن جذرها هو الانسان نفسه بوصفه خالقاً : خالقَ مشاريع
وقرارات وأفعال ، خالق أساطير ، خالق تاريخه ذاته ، خالق فنه ومستقبله .
جذرها هو تعريف الانسان ذاته ، هذا الذي يميزه عن الحيوانات الأخرى
والأشياء الأخرى التي هو منها .

فالواقع الانساني حقاً هو هذا «الإسقاط» أو هذا المشروع ، هذه «المفارقة»
حسب التعبير اللاهوتي . والفن بسمته التنبئية يعبر عما هو جوهري في
الإنسانية . والعمل الفني هو الواقع الانساني في طريق الصنع .

لن تكون الواقعية كافية إذن ، إذا كانت لا ترى الواقع إلا في ما تستطيع
الحواس إدراكه وما يملك العقل وسائل تفسيره . فالواقعية الحقيقية ليست تلك
التي تعرض قدرَ الانسان بل تلك التي تصرفُ جلَّ اهتمامها إلى خياراته . ذلك
أن الواقع الإنساني حقاً هو أيضاً هو كل ما لم نغدّه بعد ، كل ما نستهدف أن
نكونه ، عبر الأسطورة والخيار والأمل والقرار والكفاح .

هناك إذن زمان الأشياء ، الذي يقاس بالمكان ويحتوي الانسان كواحدٍ من
عناصره . وهناك زمان الانسان ، زمان اختراع الذات ، الذي يقاس بالقرارات
المسؤولة . ونسج حياتنا محبوكٌ من هذا الزمان المزدوج ، ومُفضلتها
وروعتها معاً في أن تراهِنَ على انتصار زمان الانسان .

خاتمة

مدخل إلى مناقشة هذا الكتاب

قبل سبع سنوات ، في كتابي «زواياَ نظَر إلى الانسان» ، وهو استعراض للتيارات الرئيسية في الفكر المعاصر ، أدخلتُ الحوارَ في قلب الكتاب ذاته ، وذلك بأن طلبتُ إلى المؤلفين الذين عرضتُ لهم أو إلى تلامذتهم أن يردّوا هم أنفسهم على التفسير الذي قدمته لأرائهم . وقد أتاحَت هذه الطريقة بدايةً من الإنفتاح ، ثم جاءت مبادراتُ « مركز الدراسات والبحوث الماركسية » بالدعوة إلى مناظرات عامة بنفس الروح ، ثم إلى « أسابيع الفكر الماركسي » ، نقطة انطلاقٍ إلى حوارٍ واسع جداً بين الأحياء ^(١) .

وهذا الحوار الذي افتتحه ماركسيون فرنسيون ، والذي جعلته الظروف الخاصة بفرنسا يتجه أكثر ما يتجه نحو الكاثوليكين ، لم يلبث أن اتسعت مبادينه فجأة حين ظهرت الرسالة البابوية « السلام على الأرض » ، ثم عُقد « المجمع المقدس » فكانا تعبيراً عن إرادة عناصر الكنيسة الأكثر حيوية أن تدخل في « حوار » مع العالم .

ولقد أتاح هذا التقليد لمختلف الأطراف أن تدرك الدلالة العميقة لهذا الحوار ، الذي ليس صورةً لطيفةً مهذبةً للحجاج بين مذاهب « معتقدية » كلٍّ منها على قناعة بأنه يملك زمام الحقيقة الكلية فليس له إلا الهدف « التكتيكي » ،

(١) انذكر ، على سبيل المثال : مناظرات الأسبوع الأول للفكر الماركسي عن « الماركسية والوجودية » (١٩٦٢) ، ثم الحوار الموسع - حول « الأخلاق المسيحية والأخلاق الماركسية » وبعده ملخص المناظرات حول « الانسان المسيحي والانسان الماركسي » (١٩٦٤) .

هدف هداية الآخر إلى هذه الحقيقة ، ولا هو - هذا الحوار - محاولة للاستعاضة عن الصراعات الضرورية ، ولا سيما الصراع الطبقي ، بلقاءات لفظية فحسب تعتبر غاية في ذاتها ، ولا هو أخيراً محاولة « تحييرية » و « غنوصية » تضع كل الآراء على صعيد واحد وتعتبر ان في كل منها شطراً من الحقيقة يساوي شطر الآخر . بل ان هذا الحوار منهج في البحث يسمح لنظريتنا باغتناء بكل نشارة من الحقيقة قد نتبينها انطلاقاً من مواقف نظرية مغايرة ، كما يتيح لها - على وجه الخصوص - تطويراً حياً لحقيقتها الخاصة ، وذلك بأن تأخذ في اعتبارها كل جديد يولد كل لحظة . وهكذا يستهدف الحوار بين البشر ، فيما وراء ذاته ، حواراً بين البشر وبين العالم الذي يبنونه .

ولئن كانت « زوايا نظر إلى الانسان » تؤلف نقطة انطلاق ، فإن هذا البحث حول ماركسية القرن العشرين لا يزعم أبداً لنفسه أنه نقطة وصول أو استخلاص نتائج ، بل يريد أن يكون « كشفاً » أولياً وموقتاً بما تستطيع الماركسية نفسها أن تكسبه من وراء هذا الحوار لخير تطورها الخلاق : من إدماج التراث البالغ الغنى من البحوث والمكتشفات التي أتت بها - ولو بمنظور مغالط أو « مؤلّين » - تيارات فكرية أخرى ، سواء أكانت مذاهب فلسفية أو دينية ، أم نظريات علمية أم مناهج للبحث ، وسواء أقامت على الفكر المسيحي أم على التفكير بالوجود أم على التحليل النفسي أم على النظرة « البنيوية » ، ومن إدراك كذلك لما طرأ من تغيرات على المعرفة والعالم والتاريخ ، هذه التغيرات التي تتوالى في هذا القرن العشرين بوقائع لا مثيل لسرعتها من قبل .

على أنني في اللحظة التي يفترض فيها أن أضع خاتمة لهذا الكتاب - الذي لا يمكن من حيث مبدؤه ذاته أن ينتهي إلى خاتمة لأنه يستهدف فهم حركة الفكر والعمل لا تأطيرهما في مفهوم أو في مذهب مكتمل - يتضح لي مدى اليأس الذي يمكن به أن يساء فهم دلالاته .

إن التفكير في ما يمكن أن تكون الماركسية في القرن العشرين ليس

اقتراحاً بأية «مراجعة» أو أي «مخطط» للماركسية . بل هو على العكس ،
و ضد كل محاولة لمراجعة الماركسية أو لصبها في القوالب «المعتدية» ،
تذكيرٌ بمكتشفات ماركس الأساسية قبل قرن وبالدور الذي تلعبه هذه
المكتشفات الأساسية اليوم في الارتقاء بالفكر والعمل إلى مستوى الشروط
الجديدة . أي أنه تذكير بالدعائم الأساسية والبسيطة التي تقوم عليها الماركسية
الحية : أولاً أن المادية الماركسية جدلية ، وثانياً أن الاشتراكية العلمية ليست
طوباوية «علموية» بل هي فكرٌ نضالي ودليلٌ للعمل .

فحين نقول ان المادية الماركسية هي جدلية ، قلبي نؤكد - على خلاف ما
كانت تقول به كل المذاهب المادية السابقة - ان كل إنسان هو شيء آخر
وشيء أكثر من محصلة الظروف التي ولدته . بهذا وحده استطاع ماركس أن
يقم ، على نظرة مادية إلى العالم ، منهجاً علمياً للمبادرة التاريخية . فلو كان
المستقبل مجرد استقطاب للماضي (حتى لو فهمناه من خلال نظرة «مكنوية»
للنفي والتخطي الجدليين) ولو كانت المعرفة المفهومية للكائن الموجود تسمح
باستنباط مستنفذ للفعل الذي ينبغي أدائه لتحقيق التاريخ المستقبل ، لما كان
هنالك تاريخ بل فلسفة للتاريخ أو لاهوتٌ للتاريخ ، لاهوتٌ لا يختلف عما قال
«بوسويه» في «الخطاب حول التاريخ العالمي» إلا بكونه يضع محلّ العناية
الإلهية مفهوم جدلية نظرية لعلاقات الانتاج .

و فضل «ماركس» الكبير هو بالذات أنه عرف كيف يحدد موضع
«التَمَفُّصُل» بين العلم التاريخي والمبادرة التاريخية ، فلم يُضَحَّ بالعقلانية على
مذبح «حرية» مجردة ، ولا بالاختيار الانساني على مذبح المفهوم الذي يُلغِص
ويوضح ما هو كائنٌ سلفاً وما هو مُحَقَّقٌ سلفاً .

فحين يقول ماركس ان البشر يصنعون تاريخهم الخاص ، ولكنهم يصنعونه
دائماً في شروطٍ محدّدة ، موروثَةٍ من الماضي ، لم تكن كلها من خلقهم ، فهو دائماً
يضع مبدأ طريقة تربط جدلياً قطبي التطور التاريخي . انه لا يزعم أنه بذلك
يعطينا حكماً نهائياً ، ولا مفتاحاً صالحاً لكل الأقفال نحلّ به رموز الماضي ونفتح

به أبواب المستقبل دوغماً مُخافةٍ خطأ ؛ بل هو يحدد نقطة البدء في بحثٍ حول معنى التاريخ لا نضوبَ لتراثه على الجانبين : جانب التحليل المفهومي للظروف الموضوعية أولاً ، لأن التاريخ لا يصنعه البشر فحسب بل يكتبونه أيضاً ؛ فالاستثمار التحليلي للماضي وإعادة البناء التركيبي لهذا الماضي - إذا كان هذا التاريخ علمياً لا « علموياً » ولا « معتقدياً » - هما ، ككل نظرية علمية ، قابلان دائماً لإعادة النظر ولترتيبات جديدة شاملة تبعاً للمكتشفات الجديدة . ولست أقصد بهذا مجرد نبش معلوماتٍ أو وثائق جديدة عن الماضي ، بل أيضاً فتح دروبٍ جديدة في التاريخ الجاري صنعه (لا الجارية كتابته فحسب) ، دروب تلقي ضوءاً جديداً على أشكال الانتقال من بنيةٍ إلى أخرى . ومثال ذلك أن التحرر الوطني لشعوبٍ خضعت طويلاً للاستعمار ، وانبعث تاريخها الخاص (الذي كان الاستعمار ينكره أو يجعله غير قابلٍ للفهم) ، والأشكال المستحدثة التي تنتقل بها إلى الاشتراكية ، كانت عوامل سمحت بأن تُطرح على ضوءٍ جديدٍ مسألة أكثر عمومية هي مسألة التنوع والتعدد في أشكال الانتقال من بنية إلى أخرى ؛ وكان ماركس قد أحسنَ إرهابها تحت اسم « صيغة الانتاج الآسيوي » ، ثم جاءت « العلموية » الستالينية فدفتها تحت نصوصها « المعتقدية » التبسيطية الجامدة عن « المراحل الخمس » .

ان الاعتراف بهذه السمة الخلاقة والجدلية حقاً لتقدم المعرفة ، بما في ذلك المعرفة التاريخية ، عن طريق إعادة ترتيبٍ شاملة ، لا يعني أبداً معاودة التشكيك بالمكتسبات النهائية ، سواء في علم التاريخ أو في أي علم آخر . بل ان هذه المكتسبات النهائية تظل محفوظة في داخل التركيبات الدائمة التجدد لحظة التخطي الجدلي للنظرية السابقة . ولكن ذلك الاعتراف يستبعد ضلالات « العلموية » التبسيطية ، التي تزعم الاستنادَ المطمئن إلى أنظمة من مفاهيم مكتمة ، ثم تستنبط انطلاقاً منها كل التاريخ الماضي وكل التاريخ المستقبلي ، تماماً كما أن النظرية « المكنوية » إلى الحتمية قادت « لابلاس » في السابق - في ميدان الفيزياء - إلى أن يزعم القدرة على استنباط كل الحالات

الماضية وكل الحالات التالية لنظام الكون .

أما الجانب الثاني فهو جانب عمل البشر ومبادرتهم التاريخية ، جانب « الممارسة » بمعناها الأقوى ، حيث يمكن لإهمال أحد الحدين اللذين أحكم ماركس ربطهما في نظريته المادية الجدلية للتاريخ أن يؤدي إلى نتائج لا تقل أذى عن نتائج « العلمية » على الصعيد النظري . فالعمل ليس نتيجة قياس أو جواباً لمسألة رياضية ابتدائية . بل ، بعد الذهاب في التحليل المفاهيمي العلمي للشروط الموضوعية إلى أبعد مدى ممكن ، يأتي القرار المسؤول . وهذا القرار ليس بالخيار الاعتباطي ، إذ هو - على العكس - مبنيٌ على الدراسة العلمية ، ولكنه ليس نتيجة لها بالمعنى الذي يكون فيه التطبيق التقني نتيجةً شبه كاملة لمعرفة القوانين الراهنة .

والتذكير بهذا لا يعني أبداً حل المشكلة ، بل يعني طرحها وإيضاح أن جوابها لن يكون أبداً نهائياً ولا مكتملاً .

ونحن لن نتوقف عن تكرار القول بأن كل ما نريده هو الإلحاح على ضرورة الإمساك بطرفي السلسلة ، والإبقاء على السمة الجدلية للماركسية .

فكل المتاعب التي عانتها الماركسية خلال العقدين الأخيرين ترجع إلى التخلي عن إحدى لحظتي الجدلية التاريخية .

مثال ذلك - إذا أردنا أن نقصر الحديث على فرنسا - أن المرحلة التي أعقبت التحرير شهدت ألواناً متنوعة من « اشتراكية إنسانية » مزعومة ، ازدهرت خمسة عشر عاماً على أيدي أناسٍ مثل « ليون بلوم » ، والأب « بيفو » ، و « مكسيميليان روبل » ، والأب « كالفيز » ، وردّت الماركسية إلى واحدة من صور الاشتراكية السابقة لماركس ، الطوباوية والأخلاقية . أما « هنري لوفيفر » فكان يقترح تفسيراً آخر لماركس ، مبنياً على « العودة إلى هيجل » ، وجاعلاً من الماركسية نسخة جديدة من « اليسار الهيجلي » ومن « شيوعيته » الفلسفية . أما نحن ^(١) فقد أقمنا في وجه هذه الارتدادات المثالية المختلفة ، في الميدان

(١) يقصد المؤلف : فلاسفة الحزب الشيوعي الفرنسي حتى نهاية العهد الستاليني ، وكان منهم . (المترجم) .

الفلسفي ، حاجزاً من مادية بدائية ، لم تكن غالباً إلا عودة (في صيغة حديثة بعض الشيء) إلى مادية القرن الثامن عشر الفرنسي ، أو 'مماحكات' تبسيطية كتلك التي نشرها 'جول غيسد' و 'بول لافارغ' ، هذا حين لم تكن وضعية أو 'علموية' . وأكثر المنشورات تعبيراً عن هذا الاتجاه كان الطبقات المتتالية لمذكرات منقولة عن محاضرات ألقاها 'جورج بوليتزر' ، قبل الحرب ، مع أنه كان قبل ذلك بسنوات قد ألف أفضل الدراسات في الفكر الماركسي . وهناك نص آخر يعبر عن هذا الاتجاه ، نشر في أواخر تلك السنوات العشرين ، هو كتابي أنا : ' النظرية المادية للمعرفة ' ، الصادر عام ١٩٥٣ ، والذي منعت إعادة نشره منذ ١٩٥٦ . وهو مثل محاضرات 'بوليتزر' ، يحوي عناصر نافعة ، ولكن اتجاهه العام ظل سابقاً للهجولية بل سابقاً للفكر النقدي ، أي أنه ككل المؤلفات الأخرى في تلك الحقبة يعيدنا إلى شكلٍ للمادية سابق للماركسية . وآخر تشويحات الماركسية ظهوراً كتابان كانا ، يتناظرهما نفسه ؛ تمثيلاً على 'عقائيل التخلي عن أية من اللحظتين في نظرة ماركس : كان 'سارتر' في أولهما يهمل جوهر الاشتراكية العلمية ليضفي الحُظوة على الذاتية ، وكان 'آلتوسر' ، في ثانيهما يعكس الموقف فيلغي اللحظة الذاتية ولا يستبقي إلا لحظة المفهوم .

ولن نعود هنا إلى الحديث عن محاولة 'سارتر' ، بعد أن حاولنا استخلاص دلالتها في الفصل المتعلق بالأخلاق . بل سنكتفي بالتذكير بأنه لا يمكن اعتبار هذه المحاولة جهداً يهدف إلى 'استكمال الماركسية من جانب الذاتية' . فليست هناك ، كما سارع بعضهم إلى القول ' طبعة سارتريّة من الماركسية ' . صحيح أن فلسفة 'سارتر' ، طرحت بقوة في زماننا مسألة الذاتية ، ونحن أنفسنا قد أكدنا أن على الماركسية ألا تبخس هذه المسألة قدرها ، ولكن الأجوبة التي أتى بها 'سارتر' ، لا تنطبق على زاوية النظر الماركسية ، بل هي رفضٌ لها .

فمنذ 'الوجود العدم' إلى 'نقد العقل الجدلي' وعلى الرغم من الجهود التي بذلها 'سارتر' ، لاستخلاص النتائج الفلسفية من التجربة التاريخية للدور الذي تلعبه الطبقة العاملة ، وعلى رغم تأكيده المتكرر بأن الماركسية هي

حقيقة عصرنا التي لا سبيل إلى تخطيها ، تظل نظرتنا إلى الحرية نظرة غيبية ، مفارقة بالنسبة إلى التاريخ ، و « فردوية » في أساسها . وهو إذ يعرف الحرية لا على أنها قدرة متنامية يكتسبها التاريخ تدريجياً ، بل على أنها الامتياز التجريدي بأن أقول « لا » ، وبأن أدرش بدايات مطلقة يجعل الحد لديه رجراجاً بين الاعتراف الضروري بأن معنى التاريخ هو دائماً مؤجل للتنفيذ وبين التوهم بأن هذا التاريخ يمكن في أية لحظة أن يصبح أي شيء . وهذه « اللاعقلانية »^(*) العميقة في الفلسفة تتجلى ، في الممارسة السياسية ، في عجز عن التمييز في كل لحظة بين القوى الحقيقية التي يمكن انطلاقاً منها بناء مستقبل انساني ، وبين تصورات بعض المتأرجحين المستعجلين . وهذا - على الرغم من اعتراف « سارتر » لفظياً بالدور الحاسم للطبقة العاملة وحزبها ، ومن رغبته في أن يخدم قوى التقدم سواء أثناء المقاومة أو في الكفاح ضد الاستعمار أو ضد السلطان الشخصي - قد أدى إلى أروع صور الالتباس في سياسة « سارتر » : سواء في خلطه الأساسي عام ١٩٥٦ بين الثورة والثورة المضادة ، أو في محاولته تشكيل « قوة ثالثة » تحت اسم « التجمع الديمقراطي » اعترف بعد ذلك بعدم جدواها ، ولكن مع المعاودة المتجددة دائماً لنفس الخطيئة ، خطيئة الظن بأنه يدفع الأمور إلى أمام حين يتعاون لا مع الطبقة العاملة وحزبها ، بل مع المنشقين عنه . ومصدر هذه الأخطاء هو أيضاً سبب العجز الذي تؤدي إليه : وهو أنه ليس في المستطاع ، انطلاقاً من ذاتيات فردية ، تمييز القوى التاريخية الحقيقية ، الموضوعية ، المؤثرة في معارك الطبقات والشعوب .

وعلى عكس ذاتية « سارتر » ، وفي تناظر معها ، تستند « اللاإنسانية النظرية » التي يقول بها « آلتوسر » على التوهم بأن في الإمكان ، انطلاقاً من المفهوم ، معالجة البنى والعلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن الاختيارات الانسانية . هكذا يُلفي « الجانب الفاعل » من المعرفة ، الذي طالما ألح عليه ماركس بوصفه « اللحظة الذاتية » (دون أن تكون أبداً « فردوية ») في المبادرة التاريخية ، أعني : الدور الفاعل للوعي ، الذي يستند إليه كل مبدأ الحزب

الثوري . أي أن هذا المنظور يُسقط الأمر الأساسي في الماركسية : أمر الوحدة العميقة بين النظرية والممارسة ، الممارسة بمعناها الماركسي ، الذي لا يجعلها قاصرة على « الممارسة النظرية » المتمثلة في تنسيق المفاهيم ، ولا على الممارسة « التقنية » المحضة المتمثلة في تطبيق نتائج مجموعة من المفاهيم المتكونة سلفاً لترتيب « مكنة » مثلاً .

إن « ممارسة » ماركس ولينين تجمع في وقت واحد بين لحظة التحليل المفهومي لظروف العمل الموضوعية وبين اللحظة الإنسانية المحضة (لا « التقنية » فحسب بل « الأخلاقية » أيضاً) ، لحظة التخلي الجدلي وقفزة « الانقطاع » التي تقتضي استباقاً للغايات ، مع كل ما يحمله من مجازفة ، من اختيار مسؤول ، من مبادرة تاريخية حقة .

إن المفهوم – كالحرية – ليس لدى الماركسية متكوناً سلفاً ولا محدداً مرة واحدة إلى الأبد ، خارج التاريخ ، أي خارجاً عن عمل البشر ، عمل الإنسان في تطور تاريخه

و « اللا إنسانية » النظرية ، التي تقول بها مدرسة « ألتوسر » هي الطبعة الفرنسية للمعتقدية الجديدة . طبعة فرنسية محضة لأنها ترفض كل ما لدى ماركس من تراث هيغل وفيخته وكانط ، وتكتفي بالاعتماد على نظرية « ديكرتية » للمفهوم . وهذه « المعتقدية الجديدة » في طبيعتها الفرنسية تذهب بعيداً في إخضاع الماركسية للمعتقد وتجميدها فيه . إنها تستعيز عن الجدلية الماركسية بنظرية « ديكرتية » أو « سبينوزية » للمفهوم (هي نفس تلك النظرية التي أثبت « باشلار » قبل أكثر من عشرين عاماً أنها فقدت نهائياً كل أسباب الحياة في منظور تقدم العلم المعاصر) . وهذه العودة إلى « ديكرت » أو إلى « سبينوزا » تجبر مدرسة « ألتوسر » على تطهير مؤلفات ماركس من كل ميراث الفلسفة الألمانية « الكلاسيكية » ، التي كان ماركس ولينين يريان لها الأولوية .

وفي هذا الارتداد عن الفلسفة المادية الجدلية إلى عقلانية « معتقدية » ترى ذات التاريخ في المفهوم لا في الإنسان ، يتحقق التاريخ من دون البشر (الذين

ينقلبون مجرد «حوامل» لعلاقات الإنتاج) ، ونمسي الأخلاق والممارسة بصورة أعم خاليتين من أي معنى مطرودتين إلى الظلمات الخارجية في «الأيديولوجية» . ان لحظة المفهوم ، أي لحظة ما اكتمل من العلم ، هي لحظة أساسية في الجدول التاريخي ؛ ولكن إذا أعطيت هذه اللحظة وحدها الخطوة على حساب كل الآخرين ، فحجبت بذلك «اللحظة الفاعلة» ، في المعرفة (التي أشار إليها ماركس في أطروحاته حول «فويرباخ») ، ولحظة الاستباق الواعي للغايات في العمل (التي أشار إليها ماركس في رأس المال) ، أعني : إذا أسقطنا من الممارسة الإنسانية لحظة المشروع والمبادرة التاريخية ، فإن «المعتقدية الجديدة» لهذه «الإنسانية النظرية» تسقط بذلك نفسه الجدول والتاريخ والممارسة ، أي كل ما هو أساسي في الماركسية .

ان نظريات «ديكارت» و «سبينوزا» ، ومادية القرن الثامن عشر في فرنسا ، والفلسفة الألمانية «الكلاسيكية» ، كانت لها جميعاً أبعادها ، ولا تزال تزود الفكر المعاصر بينابيع لا تنضب للتأمل وبنماذج منهجية لا تعوض ، ولكن الماركسية – التي تلتزم باستيعاب هذا التراث الرائع – لا تستطيع أن «تعود» لا إلى ديكارت أو سبينوزا أو هولباخ ، ولا إلى كانط أو فيخته أو هيجل أو فويرباخ . وقوام الثورة الفلسفية التي أحدثها ماركس هو بالذات أنها ربطت للمرة الأولى ، ربطاً لا انفصام له ، بين النظرية والممارسة ، بين الفكر الفلسفي والعمل النضالي لتغيير العالم ، وبذلك جعلت النظرية لحظة من التاريخ الجاري صنعاً .

ويزيد من خطر انبعاث العقلانية «المعتقدية» في مدرسة «ألتوسر» أنها تقدم لنا من قبل موهبة نظرية لا مراة في كفاءتها ، توقظ في يسر كل شياطين «المعتقدية» التي اضطرت فترة للتراجع بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي ، ومعها كل ألوان الحنين إلى تلك النظرة الستالينية ، وقد ظهرت في ثوب أقل خشونة ، وتزينت بالحرمة الجامعية التي تتمتع بها مكتسبات حقيقية أضيفت إلى الفكر المعاصر ، كعلم اللغات البنيوي والتحليل النفسي ، إضافة إلى أنها تعطي حلة فلسفية محتشمة لبعض نزوات الشطط الصيني .

وإنه لِعَرَضٌ خطيرٌ من أعراض فقر الدم النظري أن تكون مثل هذه النظرية قد لقيت ، حق في مجالات تنسب نفسها إلى الماركسية النضالية ، ترحيباً تراوح بين الهاملة « التخيرية » وبين التعصب المتحمس ، بل « قدّمت » للناس على أنها إسهامٌ رفيع الشأن في تعميق الماركسية .

عَرَضٌ خطيرٌ لأن هذا التشويه النظري للماركسية يؤدي إلى ممارسة قاتلة : فكما أن « المعتقدية » الستالينية كانت تنتهي إلى مَشيئويّة ، (*) سياسية عمياء لتجعل الواقعَ منطبقاً بأي ثمن على رسوم خيالية مجردة ومتعجزة أصبحت غريبة عن هذا الواقع ، كذلك تُولف « المعتقدية الجديدة » ، سَنداً « نظرياً » الروح المغامرة السياسية .

وهذه النتيجة تتجلى بوضوح في التصرفات السياسية لتلاميذ « ألتوسر » : بعضهم « يُشرّع » لكل أمريكا اللاتينية باسم نظرةٍ « معتقدية » متصلة إلى « الاستراتيجية » الثورية ، وآخرون منهم في فرنسا ذاتها يصدرون نشرة يستنكرون فيها — باسم « اللإنسانية النظرية » — قرار اللجنة المركزية الذي كان الحزب الشيوعي الفرنسي ، في « أرجانتوي » ، يحاول به التنسيق بين مبادئه النظرية وممارسته العملية .

ومن حسن الحظ أن هذه « المعتقدية الجديدة » ، وإن تكن طبعت بميسمها عدداً من المجالات الثقافية لم تستطع — حتى الآن — أن تنحرف بسياسة الحزب الشيوعي الفرنسي .

وهذا البحث حول ماركسية القرن العشرين سيكون قد بلغ أقصى غايته إذا هو أسهم في منع فلسفة « الانغلاق المعتقدي » والمغامرة السياسية هذه من أن تنتهي إلى ممارسة نفوذ سياسي بالغ الأذى .

وعلى هذا الهدف حاولتُ جهدي أن أرجع بكل فكرة وبكل عمل إلى نقطة انطلاق كل منها ، وأن أجتازهما في حركتهما ، وهما في حالة التكوّن . على أن المشقة تكون بالغة حين ينبغي التفكير في ما هو ، من حيث مبدؤه ذاته ، عَصِيٌّ على الردّ إلى المفهوم ، أعني : في المفهوم ذاته ساعة ولادته ، وهو

لا يزال فرضية وحركة فكر ، وقصداً يتحسس دربه ، وفي مبادرة العمل التاريخية وهي لا تزال مشروعاً بعد ، واستباقاً موقتها .

على هذا المستوى يكون الالتباس مجازفة خطيرة ، إذ ما أيسر أن تطلق اتهامات اللاعقلانية والذرائعية و«الإيديولوجية الإنسية» والتخلي عن الماركسية ، على معنى التفكير في امتزاج المفهوم والعمل ، في مولدهما .

فأما المفهوم فهو جماع المعارف المحققة والمنهجية في لحظة بذاتها من تقدم العلم . وهو يسمح بالتركيب الموضوعي لما هو معلوم . وقد عرض أنجلس مثلاً ، في «جدل الطبيعة» ، صورة عامة لمكتسباته الرائعة . ولكن الخطأ ، الذي لا تصح نسبته إلى ماركس ولا إلى أنجلس بل إلى تلاميذ لها مبسطين و«معتقدين» هو أن يخلط بين هذا «الكشف» الموقت للعلم في لحظة من تطوره وبين استقطاب غيبي نهائي يبرر القول بفلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ يكون مسارهما الصارم محدداً سلفاً وإلى الأبد ، ولا يكون للبشر فيه ولا لفعلهم الخلاق ومبادراتهم التاريخية أي دور .

إن معنى الحياة والتاريخ ، لدى الماركسي ، لا يخلق الإنسان الفرد ، كما توحي بذلك الوجودية وهو أيضاً ليس مكتوباً من قبل ومرة واحدة في تاريخ يجري وفق القوانين السرمدية للعناية ولا وفق قوانين ليست أقل منها ثباتاً (ولا أقل لاهوتية) تُعزى لما يسمى «التقدم» بمنظور مادية غيبية (لا تختلف في الواقع عن المثالية الغيبية إلا بأنها عكس لوضعها) . إن بعض التفسيرات «العلمية» لكتاب أنجلس ، «جدل الطبيعة» ، أو لكتاب «تيلاردو شاردان» «الظاهرة الانسانية» ، تؤدي إلى صيغ من «المعتقدية» قريبة جداً بعضها من بعض . ولكن معنى التاريخ هو من صنع الإنسان ، أو هو على الأصح صنع البشر في مجموع تاريخهم .

وفي وسعنا أن نقول ، خلافاً لرأي مختلف فئات «الوجوديين» ، إن هذا المعنى هو الآن موجود فعلاً ، موجود قبلنا وبدوننا ، لأن المبادرات التاريخية التي صدرت عن الأجيال الماضية هي اليوم «متبلورة» في منتجات ومؤسسات

تخلق شروطاً تاريخية لا مرونة فيها أمام مبادراتنا الراهنة فتستبعد بصورة حاسمة عدداً كبيراً من « الإمكانيات » التاريخية . ولكن هذا المعنى يظل غير نهائي لأن المستقبل ما يزال ينتظر أن نخلقه وإن كان ذلك انطلاقاً من شروط ورثناها من الماضي . إنه ليس مكتوباً بعد ، فإذا نحن لم نقم بمهمتنا كبشر ، أي كخالقين ، فليس أبداً بمستحيل ألا يتحقق التخطيط الجدلي ، وأن تؤدي عطالة الماضي وحدها إلى تعفنٍ في التاريخ ، وإلى تمزقات تنتهي إليها التناقضات التي تنخر جسد العالم الرأسمالي بدلاً من أن تنتهي إلى حلها التاريخي ، تمزقات يمكن- في المرحلة الراهنة من تقدم التقنيات ومن قوة الدمار التي امتلكها البشر- أن تقود إلى انهيار التطور وإلى تدمير الحياة . إن اللعبة لم تسم بعد ، ولا تتم بدوننا لعبة .

ان تحليلنا المفهومي للشروط التي ينبغي فيها أن تدخل مبادراتنا التاريخية وقرارنا يمكن أن يبلغ غاية الكمال والإحاطة ، فلا يعطينا ذلك من أن نقوم بالإختيار وأن نقرر المجازفة . بهذا المعنى نقول إن هنالك « مفارقة » ، أي - ببساطة - ان هنالك انقطاعاً بين فعل الانسان الخلاق وبين الوجود السابق التحقق والمفهوم الذي يعبر عنه . وهذه « المفارقة » ، هذا الانقطاع بين الفعل الانساني الخلاق والوجود ، ليست أبداً محملاً إلهياً ولكنها البعد الانساني المحض للعمل . فلئن كانت « المفارقة » بالمعنى الديني و « المؤلّين » تعني « ما فوق الطبيعة » ، فإن التجربة الصادقة الانسانية فحسب ، التي يمثلها لدينا هذا الاصطلاح هي تجربة التخطيط الجدلي ، تجربة خلق الانسان خلقاً مستمراً للانسان ، هذه التجربة التي تتضمن ذلك الانقطاع النسبي ، والتي تعني أن الفعل والقرار والخيار أمور لا يمكن ردها إلى الشروط التي ولدتها ولا إلى المفاهيم التحليلية لهذه الشروط .

فلكي نفهم ما يمكن أن يكونه إيمان المسيحي ، ينبغي لنا أن نضع أنفسنا في تلك النقطة التي يستوي فيها تماماً ويتماثل في المضمون أن نعتقد أن للعالم معنى وأن نعتبر أنفسنا مسئولين عن معناه . فهذا الإرهان لوجودنا كله ، نظراً وعملاً ، هو ما اعتاد الناس أن يسموه الإيمان . وهي كلمة يمكن أن تقود إلى كثير من اللبس ، إذ أن هذا الإيمان - لأنه في ماهيته جدلي ، معرفة وعمل معاً ، وجود وفعل ، علم لم يبرأ بعد من الشك وارتباط لا يخلو بعد من المجازفة ، تبعية للماضي

وقطبيعة تخلق المستقبل - هذا الايمان يظل دائماً تحت تهديد الأليانة .

يكفيها اللحظة واحدة ، أن نخرج عن الصراط الذي يجمع في توازن قلق بين التوكيد والتساؤل ، بين الاعتقاد والشك ، كما ننزل على أحد الجرفين ، فلا نرى إلا لحظة القطيعة والمفارقة وإذ ذاك نضع التصديق فوق العقل ونغرق في التسليم الساذج بما هو لا عقلاني وما هو فارق للطبيعة ، أو لا نرى إلا لحظة التوكيد والحلول فنسكن إلى قناعة قتالة بالمعرفة المطلقة ، سواء في صورتها اللاهوتية أو في صورتها «العلمية» ، وكلتاها ضرب من ضروب معتقدية واحدة . فاما الطريق الأول فيقود مثلاً إلى «الكالمية» الكاثوليكية ، التي تنقسم في جوهرها بالخلط بين ما هو أساسي في الرسالة المسيحية وبين قوالب ثقافية أو تأسيسية عبرت بها هذه الرسالة عن نفسها في هذه اللحظة أو تلك من لحظات التطور التاريخي ، أي بالخلط بين الإيمان والدين ، وبالسكون إلى ما يُعتقد أنه حقيقة خالدة ، تنقلب في الواقع إلى «ميثولوجيا» بمجرد أن تحول عن كونها ذلك الينبوع الحي لتجدد الإنسان تجدداً لا نهاية له ، وتلك الدعوة الدائمة إلى تخطي الشكل المكتسب وتدشين مستقبل دائم الانفتاح . ومن هنا نجد أمامنا كل أشكال تلك المسيحية المنظورة من خلال افلاطون أو أرسطو والتي توحد بصورة متناقضة بين تصور العالم والمعرفة لدى أفلاطون أو أرسطو وبين رسالة المسيحية ودعوتها . وهذه المسيحية ذات الوحي اليوناني والقائلة بالحكم الإلهي ليست فحسب ، من الناحية النظرية ، بعيدة كل البعد عن نظرية المعرفة التي يوحى بها إلينا كل التطور المعاصر للتقنيات والعلم والفن ، بل هي من الناحية العملية تقوم أيضاً بدور الأفيون ، إذ هي تعيق التقدم البشري بإعلانها التعارض بين الدنيا والآخرة ، بين النضال والمحبة ، متبعة بذلك كل أشكال المحافظة التي هي تكريسها و «أريجها الروحي» .

وأما الطريق الثاني فيؤدي مثلاً إلى «معتقدية» كاذبة الماركسية ، سميتها الجوهرية هي الخلط بين ما هو أساسي في الماركسية وبين الشكل الثقافي أو التأسيسي الذي ظهرت عليه الماركسية أو تحققت في هذه اللحظة أو تلك من التطور التاريخي ، وفي هذا البلد أو ذاك ، وفي هذه الظروف أو تلك . وهذا

خلط بين العلم وبين «العلموية» يقصر العلم على ما بلغنا من العلم حتى الآن ويستنقع في أنظومة من المفاهيم النهائية . وذلك جوهر كل انحراف « معتقدي » .

وهذا البحث في ماركسية القرن العشرين يهدف في الأساس إلى محاربة هذا الانحراف بالبرهان على أن الماركسية تحمل في ذاتها، في مبدئها ذاته، إمكانات غير متناهية للنماء والتجدد تفصح لها في كل لحظة من التاريخ سبيل وعي ما للفكر والعمل من ظروف جديدة . وإنجازاً لهذه المهمة كان لا بد لي من الإلحاح بقوة - وربما ببعض الغلو - ، إعلاناً حاسماً لنَبَذِ النهج المتأصل - على لحظة التخطي الجذلي بكل ما يلزم عنها من قطيعة وانفصال بالنسبة إلى الماضي . وتجربة 'القطيعة' والانفصال هذه، التي هي واحدٌ من الأبعاد النوعية للفعل الإنساني، قد عاشتها المسيحية على صورتها « المؤلَّيَّنة » صورة المفارقة والإيمان . ولكن هذه الصورة « المؤلَّيَّنة » التي تجلّت عليها تاريخياً لا تمنع ماركسياً من أن يتقصى الواقع الإنساني حقاً والمحتوي الفعلي للذين تحجبها ، والذين ينبغي للماركسية أن تتبناها . وهذا هو سبب ل حاجتنا الثقيلة في تحليل الظاهرة الدينية . إن عدم فهم هذه الظاهرة أو تبسيط طبيعتها يجعلنا عاجزين عن فهم الماركسية ذاتها .

وهذا نفسه هو أيضاً سبب إلحاحنا على مسائل الجماليّة . فالنظر في طبيعة الخلق الفني وخصائصه لحظة لا معدى عنها في التقصي الماركسي وفي صياغة ماركسية حية ، لأنه يتيح لنا - انطلاقاً من تجربة ذات وضعٍ ممتاز - أن ندرك شروط الفعل الخلاق في صورته العامة ، وأن نميز بين « مستويات » للمعرفة ، وألا نَسْكُنَ بصورة « معتقدية » إلى الوجود وإلى المفهوم الذي يعتبر عنه ، وأن نفهم أن الفعل ليس مجرد امتدادٍ للوجود .

ولئن كان هذا يدفع « المعتقدين » إلى إتهامنا بالتخلي عن العقل والعقلانية ، فالحقيقة هي أن كل ما نبتغيه هو ألا نقف عند حدود العقل المتكون ، وأن نضع أنفسنا على مستوى العقلانية الجارية التكون باستمرار ، فنكون دائماً حيث يولد شيء جديد لم يتبلور بعد في مفهوم .

ومن مثل هذه « المعتقدية » الضيقة الأفق يحذّرنا المثل البوذي الذي يقول : « تشير الإصبع إلى القمر فلا ينظر الأحمق إلا إلى الأصبع » .

فهرست

صفحة

٥	مصطلح الكتاب
١٥	على هامش الترجمة
٢٩	مقدمة
٤١	١ - المشكلة
٦٣	٢ - نحو فكر نقدي
١٠٧	٣ - الماركسية والأخلاق
١٤١	٤ - الماركسية والدين
٢٠٥	٥ - الماركسية والفن
٢٤١	خاتمة : مدخل الى مناقشة الكتاب

هذا الكتاب

« إن الجزائري ذا الثقافة الإسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات أخرى غير سبل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون . فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية مثله « في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلي والجدلي مثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية » هذا النص المقتطف من الكتاب الذي بين يديك ... يأتي بالجواب الحاسم حلاً للجدل اللفظي الذي احتدم طويلاً بين مثقفينا التندميين حول الاشتراكية التي تأخذ بها بعض أقطارنا ، وهل تكون « اشتراكية عربية » أم « طريقاً عربياً إلى الاشتراكية » .

« إن المؤلف قد طرح بمثاله هذا قضية القومية العربية وعنصر تراث القيم الإسلامية فيها كأنه أمر مسلم به من وجهة النظر الماركسية ... وهذا يدل على استعداد لقبول اشتراكية « علمية » غير ماركسية ، صادر عن واحد من أبرز فلاسفة الماركسية اليوم . وهو تطور يعتبر كتباً ضخماً حقاً ، ويمكن أن يكون كتباً عربياً ، لأننا إذا وعيناه ، ونحن في بداية معانا الجديد للخروج من القاع ، فلن نجد أنفسنا مكرهين على الاختيار الوحيد بين نار الاستغلال الرأسمالي باسم حرية الفرد ، وبين صفيح الطفيلان الفتوي باسم مصلحة الجماعة . بل ستكون مسؤوليه المثقفين العرب بالذات - في هذه المرحلة ، وتأسيلاً محتوماً على المنطق القومي الوجودي الذي لا بدليل له من التجزئة ولا من الأمية - أن يفتحوا أبواب الحاضر العربي ، الفاسد الهواء ، على الهواء النقي الذي يحمل بوادره عطاء الفكر العالمي غير المتزمت تحت شعار الحوار » .

هذا ما كنبه في مقدمة الكتاب مترجمه الاستاذ نزيه الحكيم . وهو مظهر واحد من المظاهر التي تسدل على أهمية كتاب « ماركسية القرن العشرين » وخطورته إذ يعتبر خطوة رائدة هامة على طريق الحوار المفتوح ، طريق تحرير البشر من « الأيديولوجيات » الشمولية التي تزعم تفسير الإنسان والطبيعة تفسيراً أحادياً نهائياً يفرض غيبية جديدة باسم العلم . ويتناول الكتاب موقف الماركسية « الجديدة » من مبدأ المعتقدية ، ومن الأخلاق ، ومن الدين ، ومن الفن ، كل ذلك بتحليل عميق عرف به روجيه غارودي .